MENGHADIRKAN PESAN AL-QUR'AN YANG BERMAKNA

Dari Epistemologi ke Aksiologi

Prof. Dr. AKSIN WIJAYA, S.H., S.Ag., M.Ag.

MENGHADIRKAN PESAN AL-QUR'AN YANG BERMAKNA

(Dari Epistemologi ke Aksiologi)

Prof. Dr. Aksin Wijaya, S.H., S.Ag., M.Ag.

Orasi Ilmiah
Disampaikan dalam Rapat Senat Terbuka
Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang
Al-Qur'an dan Tafsir

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO
2021

DAFTAR ISI

SALAM PEMBUKA

Yang saya hormati:

1. Ketua, Sekertaris dan Anggota Senat IAIN Ponorogo
2. Para Guru Besar
3. Rektor IAIN Ponorogo
4. Para Wakil Rektor IAIN Ponorogo
5. Kepala Biro IAIN Ponorogo
6. Para Pejabat Sipil maupun Militer
7. Para Pimpinan Perguruan Tinggi
8. Para Dekan dan Wakil Dekan IAIN Ponorogo
9. Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo
10. Para Ketua Lembaga, Kepala SPI Beserta Sekertaris
11. Bapak dan Ibu Ketua Jurusan dan Sekretaris Jurusan, Ketua Prodi dan Sekretaris Prodi Pascasarjana IAIN Ponorogo
12. Bapak dan Ibu Pejabat Struktural di Lingkungan IAIN Ponorogo
13. Para Dosen dan Seluruh Civitas Akademika IAIN Ponorogo
14. Ketua Dharma Wanita Persatuan IAIN Ponorogo beserta jajarannya
15. Seluruh Keluarga Besar Bani Suja'i (Sumenep) dan bani Nur Hasan (Lumajang)

16. Undangan dan Hadirin yang saya hormati.

Al-Hamdulillahi rabbi al-̄alamīn, wa al-shalātu wa al-salāmu 'alā ashraf al-ambiyā'i wa al-mursalīn, sayyidina muhammadin wa 'alā ālihī wa ashābihī ajma'īn.

Marilah kita panjatkan puji syukur kehadirat Allah SWT, atas segala nikmat kesehatan dan kesempatan yang diberikan kepada kita, sehingga bisa hadir di tempat yang penuh barokah ini dalam rangka menghadiri pengukuhan Guru Besar saya dalam bidang "al-Qur'an dan tafsir". Shalawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada nabi Muhammad SAW, para sahabatnya, keluarganya, dan seluruh umatnya. Semoga kita senantiasa mendapatkan syafaatnya di akhirat kelak. Amiin.

Hadirin yang saya hormati,

A. PENDAHULUAN

Naskah pengukuhan guru besar di bidang "al-Qur'an dan tafsirnya" ini saya mulai dari beberapa pertanyaan sederhana: apa sebenarnya tujuan menafsiri al-Qur'an? Untuk menemukan kebenaran? Kebenaran seperti apa yang dicari dari al-Qur'an? Lalu, apa yang sejatinya kita cari dari al-Qur'an agar ia berfungsi bagi kehidupan umat Islam "Indonesia" khususnya, baik saat ini maupun ke depan?

Saya akan merefleksi secara apresiatif-kritis variasi penafsiran al-Qur'an secara umum dilihat dari tujuan penafsirannya. Apresiatif, karena sudah "banyak" sumbangan pemikiran yang disuguhkan para ulama', klasik maupun kontemporer, dan kita tinggal mengambil dari mereka tentang pesan Tuhan di dalam al-Qur'an; kritis, karena para penafsir itu menyuguhkan "beragam" penafsiran al-Qur'an kepada kita, sehingga menuntut kita untuk berfikir kritis, serta bijak menyikapinya.

B. MENCARI KEBENARAN ROMANTIS-TEOLOGIS

Kalau membaca karya-karya sebagian ulama' klasik khususnya dalam bidang kajian al-Qur'an dan tafsir, kita akan menemukan fakta bahwa mereka semua mengarahkan kesadaran intelektualnya

untuk menemukan kebenaran. Karena kebenaran dalam Islam terletak pada al-Qur'an yang datang dari Tuhan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, untuk memahaminya dengan benar tidak semudah memahami karya pemikiran yang dibuat oleh manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. Ada banyak persoalan yang muncul seputar al-Qur'an, baik berkaitan dengan dimensi ontologisnya maupun epistemologis dan aksiologisnya. Para ulama' klasik sudah mengerahkan kemampuannya untuk mengatasi pelbagai persoalan seputar al-Qur'an tersebut yang nantinya lahir disiplin ulum al-Qur'an, suatu kontribusi keilmuan yang tak ternilai harganya. Tentusaja, selain ada yang disepakati, juga ada perbedaan pendapat di kalangan mereka. Bagi ulama' belakangan, ukuran kebenaran di antara ragam pendapat yang berbeda-beda itu didasarkaan pada sesuatu yang bersifat kuantitatif-romantis, yakni "ulama' mayoritas-salaf".[1]

[1] Namun sajian berikut sifatnya umum, tidak akan menampilkan siapa ulama' mayoritas-salaf yang berpendapat tentang masalah tertentu. Saya hanya menampilkan pandangan yang sudah umum tentang ulum al-Qur'an, dan biasanya diterima oleh umat Islam. Begitu juga, tidak akan menampilkan secara spesifik siapa ulama' belakangan yang mengikuti atau menolak pendapat ulama' salaf. Akan digunakan istilah-istilah "ulama' belakangan, yang disepakati, yang berbeda dan seterusnya" untuk menunjuk pada mereka. Ini lebih bersifat teknis daripada isi. Bisa disebut ulama' *mutaqaddimin* untuk menunjuk pada ulama'

Di antara pandangan "yang disepakati" adalah definisi tentang al-Qur'an sebagai "wahyu ilāhī yang diturunkan kepada nabi Muhammad, melalui Malaikat Jibril, menggunakan bahasa Arab dan membacanya merupakan ibadah". Wahyu ilāhī itu dipahami sebagai sifat Tuhan.[2] Ia tidak berbentuk fisik, seperti lafaẓ, citra bunyi, dan gerak sebagaimana kalam manusia. Namun karena diperuntukkan

---

salaf. Muṣṭafa al-Yarbu'i, *Al-Ikhtilāf fī al-Tafsīr wa Uṣūl al-Tadbīr*, (al-Tartīl, Majallah Ilmiyah, Mahkamah Mutakhaṣṣ iṣah Ta'nī bidirāsāt al-Qur'aniyah, no. 4, 2020), hlm. 184

[2] Sebenarnya, ada perbedaan pendapat di antara para ulama' yang mewakili aliran-aliran dalam Islam tentang keberadaan sifat pada Tuhan. Muktazilah yang dikenal sebagai aliran rasional dalam Islam meyakini Tuhan tidak mempunyai sifat, sebaliknya Asy'ariyah meyakini Tuhan mempunyai sifat. Perbedaan ini merembet pada posisi wahyu Tuhan itu sendiri. Menurut Mu'tazilah, wahyu merupakan ciptaan Tuhan sehingga ia bersifat *hadīth* sebagaimana ciptaan lainnya. Sebaliknya, Ash'ariyah berpendapat, wahyu merupakan sifat *kalām* Tuhan sehingga ia bersifat *qadīm* sebagaimana sifat lainnya. Mengambil jalan tengah, Ibnu Rushd berpendapat, ada dua kalam Tuhan, yakni kalam nafsi dan kalam lafzi. *Kalām nafsi* Tuhan yang masih berada di *Lawh al-Mahfūz* adalah *qadīm*, sedang kalam *lafzi*-Nya terutama setelah Al-Qur'an menjadi Mushaf Usmani adalah *hadīth*. Kedua istilah itu menurut Ibnu Rusyd tidak boleh dipertentangkan. Sejatinya disatu padukan. Ibnu Rushd, *al-Kashf 'an Manāhij 'Adillah*, hlm. 131-133. Lihat juga, Shekh Khālid Al-Baghdādi, *al-Imān wa al-Islām* (Istambul Turki: Hakikat Kitabekvi, 2000), hlm. 44; Imam al-Baydawi, *Ḥashiyah Tafsīr, al-Bayḍawī,* (Istambul Turki: Hakikat Kitābekvi, 1990), hlm. 1-3.

bagi manusia yang hidup di alam fisik, wahyu ilāhī itupun disampaikan kepada manusia[3] melalui nabi Muhammad dalam dua bentuk: melalui perantara malaikat Jibril, dimana makhluk ruhani ini berubah wujud menjadi berbentuk fisik sebagaimana manusia, serta bertemu nabi Muhammad dan para sahabat;[4] dan melalui pengalaman spiritual

---

[3] Proses penyampaian wahyu ilahi kepada manusia berbeda-beda. Jika disederhanakan, proses-proses itu menjadi tiga cara: *pertama,* melalui wahyu; *kedua,* wahyu yang hadir "dari belakang hijab"; *ketiga,* melalui seorang utusan (As-Shūrā: 51). Tentang variasi penyampaian wahyu ilahi kepada para nabi-Nya, lihat. Wajīh Qāniṣuh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām: min al-Tafsir ilā al-Talaqqiy,* (Libanon-Beyrut: Dār al-Farabi, 2011) hlm. 28-37; Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017), hlm. 38-49

[4] "...Suatu ketika, nabi Muhammad duduk bersama para sahabatnya. Tiba-tiba datang seorang berbaju putih dan bertanya: "wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam?, Muhammad Menjawab: "Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa romadan, dan melaksanakan ibadah haji, jika engkau mampu menjalaninya". Orang itu menjawab: "engkau benar". Kami heran, dia bertanya lalu membenarkannya. Lalu dia bertanya lagi: "kabarkan kepadaku tentang iman? Nabi menjawab: "hendaknya engkau percaya kepada Allah, Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para nabi dan rasulnya, hari akhir, serta percaya kepada qadla dan qadar baik dan buruk-Nnya. Dia menjawab, engkau benar. Lalu dia bertanya lagi: "kabarkan kepadaku tentang ihsan? Nabi menjawab: hendaknya engkau menyembah

nabi Muhammad bertemu dengan Tuhan.[5] Wujud nyata dari wahyu ilāhī itu oleh umat Islam diacukan kepada mushaf usmani yang beredar di kalangan umat Islam sekarang ini.[6]

Wahyu ilāhī yang awalnya tanpa lafaẓ[7] itu diyakini menggunakan bahasa Arab, tetapi dengan alasan yang berbeda-beda. Sebagian berpendapat, karena bahasa Arab merupakan bahasa yang

---

Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau... Nabi berkata kepada para sahabatnya: "ini adalah Jibril yang datang mengajari agama pada kalian semua". Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥi Imam Nawāwi*, Mujallad al-Awwal, (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtār, 2001), hlm. 181-182; Al-Shahrasytani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, (Kairo: tp, 1961), hlm. 40.

[5] Aksin Wijaya, *Menalar Islam,* hlm. 50-53

[6] Para ulama' klasik tidak membedakan tiga istilah kunci yang sering diacukan kepada wahyu ilahi, yakni wahyu, al-Qur'an dan mushaf usmani, sehingga mereka menggunakan ketiga istilah itu tumpang tindih. Kalau seseorang ditanya, apa kita suci umat Islam? Dia akan menjawab al-Qur'an. Kalau ditanya lagi, mana kita suci al-Qur'an itu? Dia pasti menunjuk pada mushaf usmani yang kita pegang sehari-hari. Kalau ditanya lagi, mengapa ia disebut kitab suci? Dia pasti menjawab karena ia merupakan wahyu Tuhan. Jadi, istilah yang sering digunakan dalam kehidupan sehari-hari untuk menunjuk pada wahyu ilahi adalah al-Qur'an, sedang obyek acuannya adalah mushaf usmani yang ada di tangan umat Islam sekarang ini.

[7] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an:Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2020), hlm. 84-92

paling beragam perbendaharaan katanya.[8] Sebagian berpendapat, karena bahasa Arab yang paling bernilai sastrawi, sehingga Amin al-Khuli menyebut al-Qur'an sebagai "kitab satra terbesar".[9] Sebagian lagi berpendapat, karena sunnatullah dalam mengirimkan utusan-Nya dan memberinya kitab suci sesuai dengan bahasa kaumnya.[10] Karena kaum nabi Muhammad adalah bangsa Arab, bahasa

---

[8] Adalah Imam Shafi'i yang menegaskan kearaban bahasa al-Qur'an. Dia menulis, "orang-orang berpendapat bahwa di dalam al-Qur'ân terdapat dua bahasa, yakni Arab dan Ajam. Tapi menurut saya, al-Qur'an sendiri menunjukkan bahwa di dalamnya tiada satu kata pun yang bukan bahasa arab. Dibandingkan bahasa lain, bahasa Arab adalah yang paling beragam dan paling banyak perbendaharaan katanya. Sejauh yang saya ketahui, hanya Nabi kita Muhammad, yang benar-benar telah menguasai seluruh cabang-cabangnya. Namun darinya tidak ada sesuatu yang asing yang tidak dapat dipahami orang". Imam Syafi'i, *al-Risalah*, syarkh wa ta'liq: Abdul Fatah Kabbārah, (Libanon-Beirut: Dār al-Nafāis, 1999), hlm. 49-56; lihat juga, al-Ghazali, *al-Mustaṣfā* fi ilmi al-uṣūl, (Libanon-Beirut, dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), hlm. 83-84; pembahasan lengkap masalah ini dapat dilihat pada al-Zarkazi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, pentakliq: Muṣtafā Abdul Qādir 'Aṭā, juz I, (Libanon-Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 359-363.

[9] Amin Al-Khuli, *Manāhij Tajdīd: fi Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (al-Juz al-Āsyir), (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-Āmah li al-Kitāb, 1995), hlm. 229

[10] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 87-88, 199-211, dan 316; Fatimah al-Zahra al-Nashiri, *al-Ikhtilāf fi al-Tafsīr wa Uṣūl al-Tadbīr,* hlm. 33-35

yang digunakannya adalah bahasa Arab. Itu berarti, bahasa Arab bukan sesuatu yang inhern di dalam wahyu. Bahasa Arab adalah bagian inhern dari sunnatullah, dan karena itu ia merupakan bagian dari budaya masyarakat Arab.[11]

Al-Qur'an yang berbahasa Arab itu mempunyai dua dimensi: dimensi lafẓiyah yang mengacu pada sisi bahasa Arabnya; dan dimensi *maknawiyah* yang tersimpan di dalamnya.[12] Para ulama' mengarahkan kajiannya kepada dua dimensi ini, dan melahirkan beragam disiplin keilmuan al-Qur'an. Kajian yang ditujukan kepada dimensi *lafẓiyah*nya melahirkan beberapa disiplin keilmuan al-Qur'an, seperti sastra Arab , *i'jaz* al-Qur'an, *rasm* al-Qur'an, *i'rab* al-Qur'an dan sebagainya; sedang kajian yang ditujukan kepada dimensi *maknawiyah*nya melahirkan dua disiplin keilmuan al-Qur'an, yakni takwil dan tafsir.[13] Kajian tentang dua dimensi itu oleh Amin al-Khauli disebut kajian tentang al-Qur'an (*mā fī al-*

---

[11] Abdul Karim Soros, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. Ke bahasa Arab, Ahmad al-Qobbanji (Libanon-Beyrut: al-Intishār al-Arabi, 2009), hlm. 55-59

[12] Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama' tentang masalah ini. Lihat, Aksin Wijaya, *Arah Baru*, hlm. 74-76

[13] Baqir al-Shadr, *al-Madrasah al-Qur'āniyah: Yahtawī Alā al-Tafsīr Al-Mawdū'ī li al-Qur'an al-Karīm wa Bukhūth fī Ulūm al-Qur'an wa Maqālatin Qur'āniyatin,* (Tt), 211-213

Qur'an). Namun karena para ulama' melihat kitab suci umat Islam itu hadir ke dalam peradaban manusia yang terikat oleh hukum ruang dan waktu, mereka juga mengkaji konteks kehadiran al-Qur'an di Arab kala itu. Maka lahir pula kajian seputar al-Qur'an (*mā haula al-Qur'an*), seperti makkiyah dan madaniyah, nasikh dan mansukh, serta asbab *nuzul*nya. [14]

Itu berarti, kajian para ulama' tentang wahyu ilāhī melibatkan tiga dimensi, yakni dimensi *lafẓ iyah*nya, *maknawiyah*nya dan konteksnya.[15] Para ulama' menjadikan dimensi *maknawiyah* al-Qur'an sebagai fokus kajiannya, karena dimensi itulah yang menjadi pesan utama Tuhan dalam

---

[14] Amin Al-Khuli, *Manāhij Tajdīd,* hlm. 233-239

[15] Dari kajian terhadap ketiga dimensi ini, lahirlah disiplim ilmu-ilmu (ulum) al-Qur'an, yang didefinisikan sebagai "suatu ilmu yang membahas tentang unsur-unsur yang berhubungan dengan al-Qur'an, baik berupa asbab nuzul, pengumpulan dan penyusunannya secara urut, pembukuannya, makkiyah dan madaniyahnya, maupun pengetahuan tentang nasikh dan mansukh, muhkam dan mutasyabihat, tafsir dan takwil, i'jaz dan lain sebagainya". Mana' Qaṭṭan, *Mabākhith fī Ulūm al-Qur'an*, (Kairo: al-Ashru al-Hadīth, tt.). hlm. 15-16; Tujuan utama ulum al-Qur'an adalah untuk memahami kalam Allah melalui penjelasan yang diberikan Rasul, tafsir-tafsir yang dinukil dari para sahabat dan tabi'it-tabi'in, mengetahui metode para penafsir dan sebagainya. Ali al-Ṣabuni, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'an*, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama,1985), hlm. 6-8.

mentitahkan wahyu-Nya kepada manusia, yang berfungsi memberi petunjuk dan rahmat kepada manusia, sementara dimensi *lafẓiyah* dan konteks kehadirannya dijadikan sebagai sarana memahami dimensi *maknawiyah*nya.

Dimensi *maknawiyah* al-Qur'an terdapat di dalam dua kategori ayat: *muhkamāt* dan *mutashābihāt* (QS: Āli Imron:7). Ayat yang masuk kategori pertama mengandung makna yang tidak ambigu, sedang ayat yang masuk kategori kedua mengandung makna yang masih ambigu.[16] Ketika dikaitkan dengan pemahaman manusia, dimensi *maknawiyah* al-Qur'an itu menurut Ibn Abbas[17] terbagi menjadi empat kategori: makna yang hanya diketahui oleh Tuhan, makna yang diketahui oleh Tuhan dan nabi-Nya, makna yang bisa diketahui oleh orang Arab sebagai pemilik bahasa Arab, dan makna yang bisa diketahui oleh para ulama'. Itu berarti, manusia hanya diberi porsi bagian kecil dari kandungan al-Qur'an, karena manusia memang hanya mempunyai sedikit ilmu.

Para ulama' menawarkan dua pendekatan dalam menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an,

---

[16] Aksin Wijaya, *Arah Baru*, hlm. 152-163

[17] Al-Ṭabari, *Tafsīr al-Ṭabari al-Musammā Jāmi' al-Bayan fi Takwīl al-Qur'an*, al-Juz al-Awwal (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2004), hlm. 86-87; Wajih Qansyuwah, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islam*, hlm. 428-439

terutama makna yang masuk kategori yang bisa diketahui oleh manusia, yakni takwil dan tafsir.[18] Hampir semua ulama' sepakat menggunakan tafsir, tetapi tidak semuanya sepakat menggunakan takwil atas al-Qur'an, kecuali para sufi yang biasanya membagi makna al-Qur'an menjadi: lahir dan batin, dan filsuf yang biasanya membagi makna al-Qur'an menjadi: normatif dan rasional. Terhadap penggunaan tafsirpun terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama' klasik, bahkan sangat tajam, karena ternyata, selain mendorong umat Islam berijtihad, salah satunya menafsiri al-Qur'an, nabi Muhammad juga mengancam seseorang yang menafsiri al-Qur'an

[18] Sebenarnya, al-Qur'an lebih menaruh perhatian pada takwil daripada tafsir. Al-Qur'an menyebut istilah takwil sekitar tujuh belas kali, dan hanya sekali menyebut istilah tafsir. Karena kalah dalam pertarungan pemikiran antara para pengguna kedua metode memahami al-Qur'an itu, maka tafsir pun diyakini sebagai satu-satunya metode yang benar dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur'an. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Khiṭāb wa al-Takwīl* (Beyrut: Markaz Al-Tsaqofi al-'Arabī, 2000), hlm. 175; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm Al-Naṣ*, cet. ke-5 (Beyrut: Markaz al-Thaqafi al-Arabī, 2005), hlm. 226-227; Aksin Wijaya, *Arah Baru,* hlm. 152-163; dan Husein Muhammad, "Memahami Maksud dan Cita-cita Tuhan" dalam jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara (NUN), yang diterbitkan oleh Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Se-Indonesia (AIAT), vol. 2, no.2, 2017), hlm. 1-26.

menurut “ra’yunya” dengan ancaman neraka, sekalipun hasilnya benar.[19]

Para ulama’ kemudian membuat klasifikasi tafsir menjadi dua bentuk: tafsir *bi al-ma’thur* dan tafsir *bi al-ra’yi*. Tafsir bentuk pertama bertumpu pada riwayat. Penafsir harus menggunakan hadis nabi, pendapat para sahabat, tabi’īn dan tabi’it-tabi’in, dan tidak boleh menggunakan akal. Mereka bahkan menampilkan hadis nabi untuk mendukung larangannya menggunakan akal dalam menafsiri al-Qur’an, kendati hasilnya benar.[20] Sedang tafsir bentuk kedua bertumpu pada akal, sembari menempatkan riwayat sebagai sesuatu yang sekunder. Tafsir bentuk pertama diyakini sebagai tafsir yang benar sehingga bisa menyingkap dengan benar pesan Tuhan di dalam al-Qur’an, sedang tafsir bentuk kedua diyakini sebagai tafsir yang salah, sehingga hasil tafsirannya dinilai salah dan menyesatkan. Tafsir bentuk pertama dinilai sebagai tafsir terpuji (*mahmūdah*), sedang bentuk tafsir kedua dinilai sebagai tafsir tercela (*madzmūmah*). Tafsir bentuk pertama diproduksi ulama’ salaf, dan diikuti oleh kalangan Ahlusunnah wal Jama’ah, sedang tafsir

---

[19] Wajīh Qāniṣuh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām*, hlm. 430

[20] Nabi mengatakan “barang siapa yang menafsiri al-Qur’an dengan ra’yunya, kemudian pendapatnya benar, dia tetap salah”. *Ibid.*, hlm. 418-423

kedua diproduksi ulama' khalaf, dan diikuti kaum Muktazilah dan Syi'ah.

Karena nalar tafsir seperti ini menyandarkan kebenaran penyingkapan dimensi *maknawiyah* al-Qur'an pada otoritas "ulama' mayoritas-salaf", maka bisa dikatakan, kebenaran tafsirnya bersifat romantis. Pemahaman terhadap al-Qur'an dianggap benar jika para ulama' belakangan mengikuti ulama' masa lalu (salaf). Jika tidak, bahkan kendati hasil penafsirannya benar, mereka akan dianggap salah, bid'ah, sesat dan menyesatkan. Nalar tafsir seperti ini pada akhirnya mengalami teologisasi. Dalam arti, karena proses sejarah, produk tafsir ulama' mayoritas-salaf itu berubah wujud menjadi sesuatu yang bersifat teologis, bukan hanya pada wacana tafsirnya, tetapi juga para penafsirnya, seolah mereka itu manusia *ma'ṣum*, sehingga tidak boleh ada tafsir yang berbeda dengan tafsir mereka.[21] Seolah, tafsir yang benar adalah tafsir yang berpedoman pada tafsir ulama' salaf.

C. MENCARI KEBENARAN METODOLOGIS

Wacana-wacana tafsir yang bersifat romantis-teologis itu mengendalikan nalar dan wacana tafsir berikutnya. Di antara bentuk kendalinya

---

[21] *Ibid.,* hlm. 431

yang mungkin tidak disadari oleh para ulama' belakangan adalah munculnya tradisi sharah dan hashiyah, seperti tafsir *Majma'ul Bahrayn wa Maṭla'ul Badrayn 'alā Tafsir Jalalayn*, dan tafsir *al-Futūhat al-Ilāhiyah bi Tawḍīhi al-Jalālayn li Daqāiq al-Khafiyah.* Begitu juga muncul hashiyah atas tafsir Jalalayn, seperti *Hashiyah Ṣāwi 'alā Jalalayn*. Mereka yang melakukan "tradisi pseudo-ilmiyah" seperti ini, meminjam istilah Nurcholish Madjid, biasanya adalah yang setuju dan sejalan dengan pemikiran para pemikir original tersebut, baik dengan tujuan untuk memudahkan masyarakat memahami karya original (*matan*) itu sendiri, maupun dalam rangka mentransformasikan gagas-an dari tokoh muslim yang diikutinya kepada masyarakat umum agar juga mengikuti tokoh bersangkutan. [22]

Tradisi tafsir seperti ini, yang menurut Kuntowijoyo bertujuan kembali pada teks al-Qur'an dalam bentuk dekodifikasi, yakni penafsiran yang bertolak dari teks ke teks, mengandung dua sisi: positif, yakni terjaganya hubungan antar-teks, baik primer maupun sekunder; dan sisi negatif,

---

[22] Nurcholish Madjid, "Tradsi Sayarah Dan Hasyiyah Dalam Fiqih Dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", (dalam Budhy Munawar-Rachman), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta:Paramadina, 1994), hlm. 311-318

yakni mengalami involusi, suatu pengembangan pemikiran Islam yang mengarah ke dalam, serta ekspansi, yakni menganggap sesuatu yang sebenarnya bukan agama sebagai agama.[23] Atau sebaliknya, sesuatu yang sebenarnya bagian dari agama dianggap bukan bagian dari agama.

Nalar tafsir seperti ini dinilai menghadapi masalah fungsional sehingga ia sejatinya dipikir ulang karena dua alasan. *Pertama,* realitas kehidupan mengalami perubahan dinamis bahkan destruptif, sehingga persoalan-persoalan kehidupan yang dihadapi umat Islam khususnya semakin kompleks dan tak terbatas. Maka, akan banyak persoalan-persoalan kehidupan yang tidak akan ditemukan jawabannya kalau hanya mengandalkan kreasi ulama' tafsir salaf yang sifatnya terbatas dari sisi wacana, kendati mungkin cukup banyak dari sisi karya. Banyak karya lahir dari nalar tafsir seperti ini, tetapi hampir semua wacana tafsirnya sama, terutama tafsir tahlili.

Di sisi lain, inilah alasan *kedua*, al-Qur'an sebagai kitab suci ilāhī sebenarnya kaya akan makna. Kekayaan makna al-Qur'an tidak akan habis walau air laut dijadikan tinta untuk menulisnya. Ali bin Abī Ṭālib menegaskan

---

[23] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 6-7

kekayaan makna al-Qur'an dengan mengatakan, "janganlah kalian berdebat dengan menggunakan al-Qur'an, karena al-Qur'an itu mengandung banyak wajah (makna)" (*lā tujādilhum bi al-Qur'ān, fa'innahū hammālu awjuhin)*.[24] Abdullah Darras mengibaratkan kekayaan makna Al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainya, dia akan melihat lebih banyak makna dibanding apa yang kita lihat.[25] Para sahabat sendiri menafsiri al-Qur'an secara berbeda-beda.[26]

Dimensi *maknawiyah* al-Qur'an juga dinamis sesuai dinamika realitas kehidupan sebagaimana tercermin dari kaidah uṣūl yang sangat terkenal, yakni "hukum berjalan sesuai dengan ada dan tidaknya *illat*" (*al-hukmu yadūru ma'a illatihi wujūdan aw 'adaman)*. Al-Qur'an juga diyakini mampu menyesuaikan diri dengan seluruh

[24] Pernyataan ini diragukan kebenarannya oleh Yusuf Qarḍawi. Yusuf Qarḍawi, *Kayfa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an?,* cet. ke- 7, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2009), hlm. 46-48

[25] Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. XV; Wajīh Qonṣūh, *Al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām,* hlm. 498-499.

[26] Wahid al-Sa'di, *fi Qirā'at al-Khiṭāb al-Dīnī*, (Libanon: al-Intishār al-Arabi, 2008), hlm. 97-98

konteks realitas ruang dan waktu sehingga para ulama' membuat kaidah uṣūl yang sangat terkenal, "al-Qur'an senantiasa cocok untuk seluruh waktu dan ruang" (*al-Qur'an ṣāleh li kulli zamānin wa makānin)*, mulai zaman nabi Muhammad sampai akhir zaman.

Melihat fenomena hubungan yang senjang antara teks yang terbatas, (baik teks primer seperti al-Qur'an maupun sekunder seperti tafsir akibat teologisasi tafsir ulama'-salaf) dengan realitas yang tak terbatas itu, sebagian pemikir muslim modern mengusulkan ide pembaharuan pemikiran Islam[27] dengan cara mereinterpretasi al-Qur'an melalui penggunaan pendekatan baru, baik yang berasal dari dalam tradisi Islam maupun dari luar tradisi Islam. Dengan berbagai pendekatan baru yang lahir dari rahim tradisi Islam, kekayaan makna al-Qur'an tersingkap ke permukaan, sehingga lahir beragam tipe tafsir, tergantung pada pijakan tipologinya.[28] Al-Dzahabi misalnya menggunakan ukuran waktu. Menurut ukuran waktu, tafsir menurut Dzahabi terbagi menjadi tiga tipe:

[27] Tentang pembaharuan pemikiran Islam modern dan ragamnya, lihat Muhammad Yunis, *Tajdīd al-Khiṭab al-Islāmī: min al-Mimbar ilā Shabkah al-Internet*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Amah li al-Kitāb, 2017).

[28] Lihat misalnya, Muhammad Musṭafawī, *Asāsiyyātu al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihi,* (Beyrut: Markaz al-Haḍarah li Tanmiyati al-Fikr al-Islāmī, 2009);

pertama, tafsir era Nabi dan Sahabat, *kedua,* tafsir era tabi'in, *ketiga,* tafsir era kodifikasi.[29] Hassan Hanafi juga menggunakan waktu sebagai pijakannya, dan masing-masing kategori memuat tipologi sendiri-sendiri: *pertama,* tafsir klasik, dan *kedua,* tafsir modern. Tafsir klasik terbagi lagi menjadi tafsir bahasa, tafsir riwayat, tafsir fiqih, tafsir tasawuf, tafsir filsafat dan tafsir aqidah. Sedang tafsir modern dibagi menjadi tafsir ilmi, tafsir reformis (*ishlahi*) dan tafsir sosial (*ijtima'i*). Pada klasifikasi ini, Hanafi mulai mempertegas nilai pentingnya tafsir *mawdu'i*.[30] Hay Farmawi membaginya menjadi tafsir *tahlili*, tafsir *ijmali*, tafsir *moqarin*, tafsir *mawdu'i.*[31] Ada lagi yang membaginya menjadi tafsir adabi, tafsir ilmi dan tafsir waqi'i. Saya sendiri membaginya menjadi tafsir *muṣhafi, mawdū'i* dan *nuzulī*.[32]

Tafsir-tafsir itu juga beragam dari segi tujuannya. Para penafsir belakangan tentu saja mencari tafsir yang bertujuan untuk membuat al-

---

[29] Husein al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2005)

[30] Hassan Hanafi, "Hal Ladaina Nazariyyah al-Tafsir?", Dalam Hassan Hanafi, *Qodlaya Mu'asyarah fi Fikrina al-Muashir 1*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi 1976), hlm. 70-115

[31] Abdulllah al-Hay al-Farmawi, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdlū'ī,* ṭab'ah V, http://www.hadielislam.com/arabic/sitefiles/books.

[32] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016)

Qur'an sejalan dengan dinamika perkembangan zaman. Di antaranya adalah tafsir *mawdū'i*. Tafsir *mawdu'i* bertolak pada tema, dan tema itu mengacu pada masalah-masalah aktual yang dihadapi masyarakat atau yang dihadapi penafsir yang kemudian dibawa ke dalam al-Qur'an. Penafsir ingin mengetahui "teori al-Qur'an" tentang tema atau masalah-masalah yang sedang dikaji. Dia berusaha mendialogkan tema dan masalah-masalah itu dengan al-Qur'an, sehingga penafsir berada dalam posisi aktif. al-Shadr menyebut tafsir *mawdū'i* dengan istilah "dari realitas menuju al-Qur'an".[33]

Kendati masih bisa didiskusikan, setidaknya ada tiga tipe tafsir *mawdū'i: Pertama*, tafsir *mawdū'i* yang menggunakan al-Qur'an sesuai tertib muṣhaf (al-Qur'an muṣhafi), lalu disusun sesuai tema kajiannya. [34] *Kedua*, tafsir *mawdū'i* yang menggunakan al-Qur'an sesuai tema surat.

---

[33] Muhammad Baqir al-Shadr, *al-Madrasatuh al-Qur'an: Yahtawi al ala-Tafsir al-Mawdu'i fi al-Qur'an, wa Bukhus fi Ulum al-Qur'an, wa Maqalat al-Qur'aniyah*, (al-Muktamar al-Alami li al-Imam al-Shahid al-Shadr, Amanah al-Hay'ah al-Ilmiyyah, tt.), hlm. 34

[34] Beberapa penafsir yang menulis tafsir *mawdū'i* kategori ini adalah: Aisyah Abdurrahman, *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969); Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an,* (Montreal Kingston-London Ithaca: McGill-Queens' University Press, 1914); Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of*

Jadi, yang menjadi tema kajiannya adalah surat tertentu, bukan masalah aktual yang dihadapi masyarakat sebagaimana yang pertama.[35] *Ketiga,* tafsir *mawdū'i* yang menggunakan al-Qur'an sesuai tertib nuzul (al-Qur'an *nuzuli*). Penaafsir memulai dari tema tertentu, dan ketika menafsirinya dia menggunakan al-Qur'an nuzuli.[36]

Muncul lagi pendekatan tafsir yang menjustifikasi dinamika dan kontekstualitas al-Qur'an yang kini ramai jadi perbincangan para intelektual muslim, yakni tafsir *maqāṣidī*.[37] Tafsir

the Qur'anic Weltanschauung, (Malaysia: Islamic Books Trust, 2008)

[35] Beberapa penafsir yang menulis tafsir *mawdū'i* kategori ini adalah: Muhammad al-Ghazali, *al-Tafsir Mawdu'i li Suwari al-Qur'an al-Karim,* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2010); Aisyah Abdurrahman, *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970); Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma,* (Mu'assasah Dar al-Sya'bi, tt.).

[36] Di antara penafsir yang menulis karya tafsir *mawdū'i* kategori ini adalah: Sayyid Qutub, *Masyahid Qiyamah fi al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt); Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah Rasul: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim*, dua jilid, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1400-H).

[37] Diantara penulis tafsir maqāṣidī adalah Hannan Lahham, *Maqāṣid al-Qur'an,* (Damaskus: Dār al-Hanna, 2004); Abdul Karim Hāmidi, *al-Madkhāl ilā Maqāṣid al-Qur'an* (Riyād: Maktabah al-Rushdiyah, 2007); Abdul Karim Hamidi, *Maqāṣid al-Qur'an min Tashri' al-Ahkām*, (Beyrut:Dār Ibn Hazm, 2008); Abdul Mustaqim, *Argumen Keniscayaan Tafsir Maqasyidi sebagai Moderasi Islam,* (naskah Pengukuhan Guru Besar di UIN Sunan Kalijaga, 2019);

ini mendorong penafsir untuk menyingkap makna-makna tertentu yang menjadi tujuan (*maqāṣid*) dari al-Qur'an, baik secara general maupun partikular, dan makna-makna (*maqāṣid*) itu membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Makna-makna (*maqāṣid*) yang ada di dalam al-Qur'an itulah yang menjadi *maqāṣid ilāhī*.[38]

Hasil penelusuran para penafsir *maqāṣidī* yang bertujuan menemukan *maqāṣid* ilāhī di dalam al-Qur'an ternyata beragam dan berbeda-beda. Al-Ghazali misalnya membagi *maqāṣid* al-Qur'an menjadi tiga bagian: mengenali Allah, mengetahui Syari'at dan taklifnya, dan mengetahui kondisi hari akhir;[39] al-Biqa'i membaginya menjadi tiga:

Abdul Mustaqim, *al-Tafsīrī al-Maqāṣidī: al-Qadāyā al-Muaṣirah fi Daw'i al-Qur'an wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Yogyakarta: Idea Press, 2019); Musfir bin 'Ali al-Qahṭ ānī, *al-Wa'yu al-Maqāshidi: Qirā'ah Mu'aṣirah li-al'Āmali bi-Maqāshidi al-Shari'ah fi Manāhi al-Hayah*, cet. ke-2 (Libanon-Beyrut: al-Shabkah al-'Arabiyah lī al-Abhāth wa al-Nashr, 2013); dan Aksin Wijaya, "Maqasyidi Tafsir: Uncovering and Pesenting Maqasyid Ilahi-Qur'ani into Contmeporery Context", Jurnal al-Jami'ah, volume 59, no. 2, 2021.

[38] Waṣfi Ashur Abu Zayd, "Nahwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'an al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyah", dalam Muhammad Salim al-'Uwwa (Penyunting), *Maqāṣid al-Qur'an: Majmū'ah Bukhūth*', (London, UK: Mua'asasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmi: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah, 2016), hlm. 422

[39] Ahmad Raysuni, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyah al-'Ilmiyah wa al-'Amaliyah li-Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Libanon-

menjelaskan sistem akidah, hukum-hukum dan kisah-kisah;[40] Rashid Rida membaginya menjadi sepuluh;[41] Ibnu Asyur membaginya menjadi tiga: kemaslahatan individu, masyarakat dan peradaban; Muhammad Abduh berpendapat bahwa tujuan utama al-Qur'an adalah memberi petunjuk (*hidayah*) pada manusia,[42] para sufi menyebut tujuan asasi al-Qur'an adalah membentuk manusia yang berakhlak karimah, Muhammad Iqbal menyebut bahwa tujuan utama wacana al-Qur'an adalah menciptakan daya pikir rasional (rasionalisme),[43] dan al-Qur'an juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad diutus untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam.

Beyrut; al-Shabkah al-'Arabiyah li al-Abhāth wa al-Nashr, 2013), hlm. 30-31

[40] *Ibid.*, hlm. 33

[41] *Ibid.*, hlm. 33-35

[42] Muhammad Abduh mencatat empat bentuk petunjuk (*hidāyah*): *hidāyah al-ṭābī'ī* dan *ilhām al-fiṭri* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya; *hidāyah al-ḥissi* (petunjuk indrawi) yang posisinya sebagai pelengkap bagi yang pertama; *hidāyah al-'aqli* (petunjuk akal); dan *hidāyah al-dīn* (petunjuk agama). Muḥammad Abduh, 'Abduh, Muhammad, *Tafsīr Al-Qur'an al-Ḥakīm, al-Mashhūr bī Tafsīr al-Manār*, Juz. 1, cet. ke-2 (Libanon-Beyrut: Dār Al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 56-59; H{asan 'Abbās, *Al-Mufassirūn wa Madārisuhum wa Manāhijuhum* (Aman-Urdun: Dār al-Nafā'is, 2007), hlm. 36-37.

[43] Muhammad Iqbal, *Tajdīd al-Tafkīr al-Dīnī fi al-Islām*, cet ke-3, (Dār al-Hidāyah, 2006)

Di antara pendekatan yang berasal dari luar tradisi Islam (outside) yang digunakan dalam menyingkap makna atau pesan Tuhan di dalam al-Qur'an adalah hermeneutika,[44] semantik,[45] analisis wacana,[46] dan

[44] Di antara pemikir yang menggunakan hermeneutika dalam mengkaji Al-Qur'an adalah Farid Esack, Fazlur Rahman, Khaled Abou el Fadl, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Farid Esack, *Qur'an*, *Liberation, Pluralism*: *An Islamic Perspektif of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago, 1984); Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*: *Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkaliyāt Al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Takwīl,* cet. Ke-9, (Maroko: Dār Al-Bayḍa' dan al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2012); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan,* Terj. Dedi Iswadi (Bandung: RQiS, 2003)

[45] Di antara pemikir yang menggunakan teori semantik dalam mengkaji Al-Qur'an adalah Tosihiku Izutsu, *Ethico Religious Consepts in the Qur'an, (*McGill-Queens' University Press, Montreal Kongston-London Ithaca, 1914); Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, (*Malaysia: Islamic Books Trust, edisi revisi, 2008).

[46] Di antara pemikir yang menggunakan analisis wacana dalam mengkaji Al-Qur'an adalah Muhammad Musṭ afawī, *Asāsiyyātu Al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihi,* (Beyrut: Markaz al-Haḍarah li Tanmiyati al-Fikr al-Islāmi, 2009); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Tajdīd wa al-Tahrīm wa al-Takwīl: Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khawf min al-Takfir* (Maroko: Dār Al-Bayḍa' wa al-Markaz al-Thaqafi al-Gharb, 2010); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics,* (Amsterdam:Humanistic University Press, 2004); Naṣr Ḥ

retorika.[47] Kendati pendekatan ini berasal dari luar tradisi Islam, yang menggunakannya tidak hanya para peneliti dari Barat atau orientalis, tetapi juga para pemikir muslim, seperti Farid Esack, Fazlur Rahman, Khaled Abou el Fadl, Nasr Hamid Abu Zayd dan masih banyak lagi. Beragam pendekatan baru ini tidak hanya mampu menampilkan sisi lain dari al-Qur'an yang selama ini belum pernah diungkap oleh para penafsir dan penakwil klasik, baik sufi maupun filsuf, tetapi juga menampilkan sisi kritisnya atas tafsir klasik yang sudah menteologis (menjadi sakral dan final) itu.

Pada intinya, kelompok ini menganggap, kebenaran penyingkapan dimensi *maknawiyah* al-Qur'an ada pada pendekatan, bukan lagi pada ulama' mayoritas-salaf. Mengapa? Karena, al-Qur'an menurut mereka bersifat historis[48] dan sudah menjadi kenyataan obyektif, yang tidak lagi

---

āmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Takwīl,* (Beyrut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000); Wahid al-Sa'fi, *fi Qira'ah al-Khiṭ āb al-Dīnī,* (Libanon-Beyrut:al-Intishār al-'Arabī,2008); dan Yahya Muhammad, *Jadaliyah al-Khiṭāb wa al-Wāqi',* (Dār al-Bayḍa': Afriqiya al-Sharq, 2012)

[47] Nisha G. Arya, "The Qur'an's Message on Spirituality and Martyrdom: A Literary and Rhetorical Analysis", Journal of Religions, published by MDPI, 2017.

[48] Sajian lengkap dan kritis atas konsep historisitas al-Qur'an, lihat. Marzuq al-Umari, *Ishkaliyātu Tārikhiyyatu al-Naṣ al-Dīnī fi al-Khiṭāb al-Hadāthī al-A'rabi al-Mu'āṣir,* (Libanon-Beyrut, Difafpublishing, 2012)

terikat secara mutlak pada konteks masa lalu. Ia memang hadir di masa lalu umat Islam Arab, tetapi kini ia hadir ke dalam konteks baru yang beragam dan dinamis. Karena itu, juga perlu pembaharuan atas al-Qur'an agar sesuai dengan konteks baru yang beragam dan dinamis. Di situlah, pendekatan baru diperlukan. Karena al-Qur'an kaya akan makna, pendekatan yang digunakan dalam menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an harus juga beragam. Semakin beragam pendekatan yang digunakan, semakin beragam pula pesan Tuhan di dalam al-Qur'an yang tersingkap ke permukaan. Begitu juga, pendekatan itu sifatnya dinamis sesuai dinamika keilmuan, sehingga al-Qur'an bisa menjawab pelbagai persoalan yang muncul secara dinamis bahkan destruptif.

D. MENCARI PESAN YANG BERMAKNA

Kedua orientasi tafsir di atas berbeda dari segi tujuan. Yang pertama, berorientasi pada kebenaran, dan karena bertumpu pada ulama' salaf, maka kebenaran tafsirnya bersifat romantis-teologis. Padahal diantara ulama' salaf sendiri masih berbeda pendapat bahkan sangat tajam. Yang kedua, berorientasi pada kebenaran, dan karena bertumpu pada pendekatan, maka kebenaran tafsirnya bersifat metodologis, sembari

mengabaikan peran penafsir. Lalu, dimana posisi penafsir dan masyarakat sebagai pengguna? Haruskah penafsir yang hidup dalam realitas historis yang berbeda menafsiri al-Qur'an secara sama? Apa yang sejatinya dicari dari dimensi *maknawiyah* al-Qur'an untuk kehidupan umat Islam saat ini, yang tidak hanya berbeda-beda, tetapi juga hidup dalam dunia yang mengalami perubahan destruptif?

Kedua tipe tafsir al-Qur'an yang berorientasi kebenaran di atas bisa dikatakan lebih mendahulukan dimensi epistemologisnya daripada dimensi aksiologisnya, sehingga mengabaikan peran historis penafsir dan kebutuhan masyarakat penggunanya. Hal itu terjadi karena mereka memahami setiap penafsiran bertujuan menemukan kebenaran, dan masyarakat sejatinya berpegang teguh pada kebenaran. Padahal, secara hermeneutis, tidak setiap penafsiran berorientasi pada pencarian akan kebenaran, tetapi juga bisa berorientasi pada penemuan dan kesadaran akan eksistensi, baik eksistensi diri maupun masyarakat. Kesadaran akan eksistensi diri mendorong penafsir menjadikan eksistensi dirinya sebagai pijakan dalam menafsiri teks, sehingga hasil penafsirannya akan sejalan dengan eksistensi dirinya, sedang kesadaran akan eksistensi komunitasnya mendorong kebutuhan masyarakatlah yang sejatinya menjadi tujuan

utama penafsiran atas al-Qur'an. Sehingga, tidak setiap kebenaran menjadi bermakna, baik bagi penafsir maupun masyarakat pengguna, karena tidak setiap kebenaran sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Bagaimana orientasi tafsir (yang berorientasi pada aspek aksiologis) seperti ini menjadi mungkin?

Setiap bentuk pembacaan, selalu melibatkan tiga unsur hermeneutis, yakni subyek yang mengatakan, yang dikatakan dan subyek yang membaca. Ketiga unsur itu bukanlah sesuatu yang lahir dari ruang yang kosong. Ketiganya hidup dalam konteks ruang dan waktu, dan karena itu ketiganya membawa beban historis masing-masing yang dalam hermeneutika filosofis disebut horizon. Namun ada pengecualian dalam konteks pembacaan terhadap kitab suci al-Qur'an. Tuhan sebagai pihak yang mewahyukan (subyek yang mengatakan), sama sekali tidak terikat oleh ruang dan waktu. Dia mengatasi ruang dan waktu. Dia adalah Dzat yang otentiks. Karena berada di luar konteks ruang dan waktu, yang sulit dikonfirmasi untuk mengecek kebenaran penafsiran atas wahyu-Nya, Tuhan tidak perlu "dilibatkan" dalam sebuah pembacaan kitab suci, lantaran tidak jarang pelibatan Tuhan justru mengebiri peran manusia. Seorang penafsir yang melibatkan

Tuhan, selalu disertai dengan klaim kebenaran, sembari menuduh pihak yang berbeda dengannya sebagai sesat.[49] Itu berarti, tindakan pembacaan tinggal melibatkan al-Qur'an sebagai representasi kehendak Tuhan dengan pembaca.

Apakah al-Qur'an sebagai yang lahir dari Tuhan, terikat oleh ruang dan waktu ataukah tidak? Saya perlu mengajukan pertanyaan seperti ini, karena selama ini, para ulama' tidak mempermasalahkannya, sehingga terjadi kontradiksi logis dalam pemikiran mereka. Di satu sisi, al-Qur'an dipahami sebagai wahyu ilāhī yang sakral yang tidak menggunakan lafaẓ, tidak bercitra bunyi dan tidak bergerak, disisi lain, mereka mengarahkan penafsirannya terhadap teks (mushaf Usmani) yang menggunakan lafaẓ, bercitra bunyi, dan bergerak sebagaimana yang ada di tangan kita saat ini.

Penting dicatat, kitab suci umat Islam itu mengalami "transformasi", baik dari sisi penggunaan bahasanya, maupun eksistensi dan maknanya. Ketika pertamakali hadir ke dunia ini, nabi Muhammad menerima pesan Tuhan dengan

---

[49] Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*: *Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003); dan Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung:Mizan, 2017)

menggunakan bahasa personal (*parole)*, dan pada fase ini, pesan Tuhan itu disebut dengan istilah wahyu yang tanpa lafaẓ, tanpa citra bunyi dan tanpa gerak. Pada fase ini, dari sisi eksistensi, wahyu itu bersifat a-historis, karena ia berada di luar konteks ruang dan waktu. Tetapi, ketika menyampaikannya kepada masyarakat Arab, Nabi Muhammad sebagai wakil Tuhan, harus menggunakan sistem bahasa (*longue*) sesuai kondisi audiens pertama. Karena audiens pertama adalah masyarakat Arab yang mengandalkan kemampuan bahasa lisan (oral), maka digunakan bahasa Arab oral. Pada fase ini, wahyu itu mulai menjadi sesuatu yang bersifat historis, karena ia mulai hidup dan terikat oleh hukum ruang dan waktu. Dengan bahasa "Arab" lisan, masyarakat Arab sebagai audiens pertama mampu memahaminya dengan mudah. Selain karena hidup dalam situasi dan kondisi yang sama, menggunakan bahasa yang sama, mereka bisa bertanya langsung kepada Nabi Muhammad jika misalnya tidak memahami maksud kalam ilāhī itu. Pada situasi ini tidak ada masalah dalam memahami maksud Tuhan di dalam al-Qur'an. Masalah muncul, pasca wafatnya wakil Tuhan itu, terutama ketika ia berubah wujud menjadi wahyu tertulis (mushaf Usmani), yang oleh Arkoun disebut dengan istilah "korpus resmi tertutup". Baik masalah yang bersifat semantik, maupun

hermeneutis. Masalah semakin melebar, ketika wahyu yang kini menggunakan bahasa tulis itu menyebar ke berbagai daerah menjumpai audiens baru yang sama sekali berbeda dengan audiens pertama.[50]

Sejak munculnya korpus resmi tertutup mushaf Usmani itu, pesan Tuhan mulai terikat oleh bahasa. Wacana al-Qur'an pun berpusat pada bahasa. Seseorang yang hendak mengetahui wacana atau makna atau pesan al-Qur'an harus mengacu pada bahasa, terutama bahasa Arab. Di sinilah problem semantik dan hermeneutis baru muncul. Mengapa? Karena, bahasa sebagai sebuah sistem (termasuk bahasa Arab) adalah konstruksi masyarakat, sehingga ia mencerminkan budaya masyarakat. Hubungan antara lafaẓ dengan obyek yang diacu, dan maknanya tidak bersifat alamiah, melainkan arbitrer. Masyarakatlah yang membuat hubungan antara lafaz, obyek yang diacu dan maknanya. Bukan, sejak awal sudah mempunyai hubungan alamiah antar ketiga unsur bahasa itu. Dari sana lahirlah sistem bahasa yang disebut *longue*. Sebagai yang mengkonstruknya, masyarakatlah yang menjadi pusat bahasa. Tetapi karena proses sejarah, bahasa yang sudah menjadi sistem bahasa itu (*longue*) lama kelamaan menjadi

[50] Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat. Aksin Wijaya, *Arah Baru*, hlm. 80-103

sesuatu yang obyektif dan otonom, dan berbalik menjadi pusat, sehingga ia bisa "memaksa" masyarakat belakangan atau masyarakat lain untuk menerima dan mengikuti aturan mainnya.[51]

Masalah muncul ketika al-Qur'an hadir menggunakan bahasa Arab yang sudah menjadi sistem (*longue*) itu. Ketika Tuhan menitipkan pesan-pesan-Nya ke dalam bahasa Arab, tentusaja ia tunduk pada sistem bahasa Arab yang sudah menjadi *longue* itu. Ia tidak bisa mengubah sistem bahasa Arab, walau mungkin saja bisa memperkaya. Karena itu, ketika al-Qur'an menggunakan sistem bahasa Arab, maka bahasa Arab al-Qur'an itu mengandung dua kemungkinan makna, yakni makna yang dikonstruk oleh masyarakat Arab, dan makna yang dititipkan Tuhan di dalamnya. Kedua makna itu problematis secara semantik dan hermeneutis. Ketika mengatakan bahwa al-Qur'an kaya akan makna, kita dihadapkan pada persoalan semantik, yakni antara mana yang dimaksudkan masyarakat Arab yang jauh sebelumnya sudah disematkan ke dalam bahasa Arab itu sendiri, dan makna yang dikendaki Tuhan yang dititipkan ke dalam bahasa Arab itu. Hal yang sama terjadi pada sisi hermeneutisnya, apakah hasil penafsiran terhadap al-Qur'an yang menggunakan bahasa

---

[51] Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993)

Arab itu benar-benar menemukan makna (pesan) yang dikehendaki Tuhan yang dititipkan ke dalam bahasa Arab ataukah makna yang dikehendaki masyarakat Arab sebagai pemilik bahasa. Masalah hermeneutis ini terutama terjadi pada pendekatan tafsir yang mengandalkan analisis kebahasaan murni yang kelak melahirkan tafsir tekstual.[52]

Masalah lain muncul, ketika al-Qur'an yang pada awalnya menggunakan sistem bahasa Arab lisan (al-Qur'an) berubah wujud menjadi mushaf usmani yang menggunakan bahasa Arab tulisan.[53] Perubahan ini membuat al-Qur'an yang sudah menjadi wahyu tertulis itu (mushaf usmani), meminjam istilah Ricouer, mengalami otoronomi relatif, baik dari konteks awal maupun pembicaranya.[54] Teks tertulis itu pun menjadi "diam tak berbicara", kata Ali, dan karena itu, manusialah yang sejatinya membuatnya berbicara.[55]

---

[52] Aksin Wijaya, *Arah Baru,* hlm. 163-173

[53] *Ibid.,* hlm. 80-103

[54] Dikatakan mengalami *otonomi*, lantaran teks itu tidak lagi dapat dirujukkan pada subyek pemilik bahasa, dan dikatakan *relatif*, lantaran pesan subyek masih dapat dilacak dalam sistem bahasa, sebab bahasa itu merupakan hasil usaha konkritisasi pesan. Paul Ricouer, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa,* terj. Musnur Herry (Yogyakarta: IRCiSOD, 2002).

[55] Menurut Ali bin Abi Ṭalib, "al-Qur'an itu diam tak berbicara. Karena itu, buatlah ia berbicara, "*dhālika al-Qur'ān, fa istanṭiqūhu wa lan yanṭiqu, walākin ukhbirukum*

Sebagai teks yang diam, al-Qur'an tidak bisa lagi aktif memberi petunjuk sebagaimana di awal kehadirannya. Maka, bagaimana teks berbicara dan memberi petunjuk bergantung kepada manusia, yang dalam hal ini adalah penafsir. Jadi, peran penafsir begitu penting dalam menyingkap pesan Tuhan di dalam al-Qur'an.

Di sisi lain, penafsir bukanlah manusia yang hidup dalam ruang yang kosong. Ia merupakan anak sejarah. Ia dicipta oleh sejarah. Proses seseorang dicipta oleh sejarah berjalan dalam waktu yang begitu lama, yakni sejak berada di dalam kandungan ibundanya hingga lahir dan meninggalkan dunia fana' ini. Mereka dibentuk oleh sejarah (peradaban dan agama) melalui lingkungan sekitar, lembaga dan organisasi. Seseorang yang hidup di dunia Arab akan dibentuk oleh peradaban Arab, maka dia akan berwatak Arab, baik dari sisi rasa, pikir maupun prilakunya; seseorang yang hidup di Indonesia akan dibentuk oleh peradaban Indonesia, dan dia akan berwatak Indonesia, baik dari sisi rasa, pikir maupun prilakunya; seseorang yang hidup dalam lingkungan beragama Islam akan dibentuk berdasarkan agama Islam, sehingga dia bisa menjadi

---

'*an-hu.*", Wahid al-S'afi, *fi Qira'atil al-Khiṭab al-Dīnī,* hlm. 97; Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Takwīl,* (Beyrut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000), hlm. 174.

penganut agama Islam; seseorang yang hidup dalam lingkungan Nahdiyyin akan dibentuk oleh kultar dan paham keagamaan NU, sehingga dia akan berwatak dan berpaham keagamaan model NU, dan seseorang yang hidup dalam lingkungan Muhammadiyah, dia akan dibentuk oleh kultur dan paham keagamaan Muhammadiyah, sehingga dia akan berwatak dan berpahaman keagamaan model Muhammadiyah.

Proses-proses pembentukan itu pada akhirnya menancapkan sesuatu yang bersifat "ideologis" yang dalam hermeneutika filosofis disebut dengan istilah pra-pemahaman. Pra-pe-mahaman ini bersifat diterminan, dan tidak bisa ditolak keberadaannya. Tidak mungkin ada manusia tanpa mempunyai pra-pemahaman,[56] termasuk dalam hal keyakinan keagamaan,[57]

---

[56] Muhammad Mujtahid al-Shabistari, *Hermeneutiqa al-Qur'an wa al-Sunnah*, terjamah ke bahasa Arab oleh Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beyrut: al-Intishār al-'Arabi, 2013), hlm. 18-25; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengambangan Ulum al-Qur'an*, cet. 2, (Yogyakarta: Presiden Nawasea Press, 2017), hlm. 78-79

[57] Bahwa keyakinan keagamaan juga bersifat historis, dalam arti dipengaruhi oleh pra pemahaman masyarakat, lihat. Aksin Wijaya, "Being Islam Out Of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arabs in Embracing Islam" (*International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Maret 2020)

karena manusia adalah anak sejarah. Bahkan, pra-pemahaman sejatinya dijadikan pijakan manusia dalam melihat, memahami dan membaca apapun. Dan inilah salah satu hal yang membedakan antara manusia dengan hewan. Kalau hewan seperti kucing melihat ikan dengan menggunakan mata telanjang, sebaliknya manusia melihatnya dengan menggunakan simbol yang sudah menjelma menjadi pra-pemahaman, baik agama, paham keagamaan maupun budaya. Jika kucing langsung menyantapnya sebagai makanan yang bisa mengisi kekosongan perutnya, sebaliknya manusia akan bertanya dulu, apakah ikan yang ada di hadapannya itu halal dan menyehatkan ataukah tidak?

Jadi, manusia melihat agama, termasuk kitab suci, baik wahyu terucap (al-Qur'an) maupun wahyu tertulis (mushaf usmani) sebagai representasi pesan legistasi Tuhan di dunia nyata ini pasti menggunakan simbol yang sudah menjelma menjadi pra-pemahaman. Disitulah, penafsir dengan pra-pemahamannya melakukan dialog kreatif dengan teks kitab suci, sehingga pesan atau makna yang dihasilkannya merupakan hasil kesepakatan antara apa yang dikehendaki teks kitab suci dengan yang dikehendaki penafsir. Dengan kata lain, pesan atau makna yang ditemukan dari dialog itu adalah makna atau

pesan Tuhan yang benar-benar "sejalan" dengan eksistensi diri penafsir dan masyarakat sekitarnya, sehingga ia benar-benar "bermakna" bagi diri penafsir dan masyarakat sekitarnya.

Karena masing-masing penafsir hidup dalam realitas sejarah yang berbeda, sehingga menggunakan pra-pemahaman yang berbeda dalam membaca teks kitab suci, maka mereka pasti menemukan pesan atau makna-makna al-Qur'an yang berbeda dari segi kebermaknaannya. Pesan atau makna yang berarti (bermakna) dari al-Qur'an bagi penafsir yang berasal dari masyarakat Arab pasti berbeda dengan pesan atau makna yang berarti bagi penafsir yang berasal dari masyarakat Barat dan masyarakat Indonesia. Karena itu, tidak boleh satu penafsir menyalahkan penafsir lain yang kebetulan menemukan "makna" yang berbeda dengannya, karena masing-masing dari mereka melihat al-Qur'an dari sudut pra-pemahaman yang berbeda. Begitu juga, tidak boleh suatu masyarakat menyalahkan masyarakat lain yang mengambil dan berpegang pada makna al-Qur'an yang berbeda dengan makna yang dipegang sendiri, karena mereka merasa-kan "nilai" yang berbeda akan suatu pesan atau makna dengan perasaan komunitas masyarakat lainnya. Tidak boleh seorang muslim yang aktif di organisasi Muhammadiyah menyalahkan tradisi keberagama-

an warga Nahdiyyin, karena mereka yang disebut belakangan merasakan pesan atau makna al-Qur'an yang "benar-benar ber-makna" bagi ke-hidupan mereka, yang bisa saja berbeda dengan makna yang dirasakan kalangan Muhammadiyah.

Apa yang sejatinya kita lakukan? Karena sejarah hidup yang membentuk penafsir berbeda dan beragam, perbedaan dan keragaman tafsir al-Qur'an sejatinya tidak hanya dihargai, tetapi juga "digalakkan" agar kekayaan dan keragaman makna al-Qur'an tersingkap ke permukaan dan masyarakat bebas memilih di antara pesan-pesan atau makna-makna al-Qur'an itu yang benar-benar bernilai bagi kehidupan mereka. Jika muncul penafsir atau komunitas masyarakat yang tidak menghargai perbedaan temuan, pegangan dan rasa yang digali dari al-Qur'an, mereka tidak hanya disebut tidak sadar sejarah, tetapi juga menyempitkan kandungan al-Qur'an.

E. MENGHINDARI KESEWENANG-WENANGAN MENUJU PENAFSIRAN YANG BIJAK

Melokalisir tafsir al-Qur'an pada kondisi sang penafsir sebagaimana disinggung di atas tidak bersifat mutlak. Pemutlakan pada kondisi penafsir bisa terjebak pada pembacaan yang

sewenang-wenang sehingga bisa memanipulasi, dan memperkosa teks kitab suci. Agar kesewenang-wenangan tidak terjadi, penafsir sejatinya juga menyadari kondisi dirinya sebagai manusia yang berada dalam situasi historis tertentu. Dia harus sadar, bahwa dia mempunyai pra pemahaman tertentu, dan pra pemahamannya tidak hanya berbeda dengan pra pemahaman penafsir lain yang hidup dalam realitas sejarah yang berbeda,[58] tetapi juga berbeda dengan kondisi historis teks kitab suci yanag ditafsirinya. Jadi, selain diperkenankan menggunakan pra pemahamannya untuk menafsiri al-Qur'an, penafsir juga dituntut untuk menjadikan pra pemahamannya sebagai evaluasi diri agar tidak sewenang-wenang dalam melakukan penafsiran atas kitab suci. Maka diperlukan pendekatan dan etika kendali diri.

1. Menggali Makna Berbasis Negosiasi

Pendekatan itu penting karena ia membantu seseorang agar berfikir sistimatis dan logis sehingga bisa menyingkap maksud teks yang dibaca, termasuk al-Qur'an. Namun, satu pendekatan hanya mampu menyingkap bagian kecil dari ragam makna yang dikandung al-Qur'an. Karena itu, diperlukan beragam pendekatan, baik pendekatan yang berasal dari tradisi Islam atau dari luar tradisi

[58] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengambangan Ulum al-Qur'an*, hlm. 78-79

Islam. Namun penting juga dicatat, tidak semua pendekatan dapat menyingkap dimensi *maknawiyah* al-Qur'an yang benar-benar "bermakna" bagi semua masyarakat. Pendekatan itu hanya bisa menyingkap satu dimensi maknawiyah al-Qur'an sesuai dengan watak pendekatannya. Pendekatan yang lahir dari Arab akan menyingkap dimensi maknawiyah al-Qur'an yang berwatak Arab, begitu juga dengan pendekatan yang lahir dari Barat. Jika seorang penafsir memilih pendekatan yang lahir di Arab, ada kemungkinan wacana tafsirnya lebih bernuansa Arab.[59]

Sejalan dengan itu, dalam suatu masyarakat yang multikultural (berbhinnika Tunggal Ika) seperti Indonesia, akan muncul penafsir yang merasa lebih cocok dengan pendekatan yang lahir dari Arab; penafsir yang lebih cocok dengan pendekatan yang lahir dari Barat; dan akan ada penafsir yang lebih cocok dengan pendekatan yang lahir dari Indonesia. Begitu juga, akan muncul suatu komunitas masyarakat yang memilih berpegang pada wacana tafsir al-Qur'an tertentu yang berwatak Arab, yang berwatak Barat dan

---

[59] Lihat, Aksin Wijaya, "Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas Ke-Arab-an, ke-Barat-an dan ke-Indonesia-an", dalam (Aksin Wijaya, Penyunting), *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kotemporer,* (Yogyakarta:IRCiSOD, 2029, hlm. 22-44.

yang berwatak Idonesia, sesuai dengan kondisi masyarakatnya.

Pilihan seperti itu tidak salah, bahkan bisa memperkaya perspektif dan wacana. Hanya saja, bisa jadi, wacana al-Qur'an yang dihasilkan pendekatan tertentu bisa berbenturan dengan kondisi lokal, tempat penafsir dan masyarakat mayoritas. Dalam sebuah masyarakat, pasti ada mayoritas. Mayoritas sejatinya dijadikan ukuran. Tentu bukan ukuran yang bersifat eksklusif, melainkan inklusif sesuatu wataknya, yakni masyarakat yang ber-Bhinnika Tunggal Ika. Di situlah seleksi pendekatan penting. Kalau orang Indonesia tanpa selektif menggunakan pendekatan yang berasal dari luar, bisa dipastikan wacana yang dihasilkannya mencerminkan budaya pencetus pendekatan itu, dan hal itu bisa melahirkan wacana al-Qur'an yang berbenturan dengan budaya lokal mayoritas inklusif tadi. Memang hal itu tidak mutlak. Karena itu, sejatinya seorang penafsir memilih pendekatan yang sekiranya berhubungan erat dengan kondisi historis penafsir, yakni kondisi histori masyarakat yang ber-Bhinnika Tunggal Ika, sehingga dia mampu menyingkap pesan-pesan al-Qur'an yang benar-benar "bermakna" bagi diri penafsir dan komunitas sekitarnya".

Namun penting juga dicatat, jangan sampai, pengutamaan kondisi historis penafsir mengabaikan

eksistensi teks yang hidup dalam konteks historis yang berbeda. Karena itu, diperlukan pendekatan yang mampu menegosiasikan antara makna yang dikandung teks (al-Qur'an) dengan makna yang mempunyai arti bagi penafsir dan komunitas masyarakat sekitarnya. Pendekataan yang mampu memenuhi harapan seperti itu sejatinya mampu mengosiasikan antara makna awal teks dengan makna siginfikansi.[60] Di antara yang mampu melakukan itu adalah hermeneutika, terutama teori hermeneutika signifikansi Nasr Hamid dan teori hermeneutika negosiasinya Khaled.

Dengan meminjam hermeneutika Hirsch,[61] dalam merumuskan hermeneutika al-Qur'annya,

---

[60] Pembahasan lengkap mengenai hermeneutika Signifikansi, lihat tulisan saya, Aksin Wijaya, *Arah Baru,* hlm, 216-228.

[61] Dalam menyusun hermeneutikanya, Hirsch bertolak pada upaya membela keberadaan pengarang yang mulai disingkirkan oleh hermeneutika filosofis. Upaya meniadakan peran pengarang menurutnya muncul dari pandangan bahwa dari waktu ke waktu makna teks sastra akan berbeda-beda. Untuk mengatasi problem ini, Hirsch membuat pembedaan antara makna dan signifikansi. Menurutnya, kendati makna sebuah karya sastra terkadang berbeda-beda, maknanya tetap satu. Makna adalah apa yang dimaksud penulis yang ada di dalam karya itu sendiri, signifikansi adalah relasi karya dengan pelbagai pembacanya. Jika yang pertama menggunakan metode historis, yang kedua non-historis. Karena itu, yang berubah dari karya bukan maknanya melainkan signifikansinya. Di sisi lain, Hirsch juga membedakan antara makna yang dikehendaki

Naṣr Ḥāmid membagi makna al-Qur'an menjadi dua: makna obyektif dan makna signifikansi.[62] Menurutnya, secara umum, kosakata al-Qur'an mengambil dua unsur makna, yakni, makna awal, yang terdiri dari dua bentuk: historis dan metaforik; dan unsur signifikansi, yakni, level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.[63] Setelah makna obyektif atau makna awal kosakata al-Qur'an ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengaitkan al-Qur'an dengan realitas kekinian[64] di mana al-

---

pengarang dengan makna yang tersimpan dalam teks. Yang terpenting dalam kritik sastra menurutnya bukan apa yang dikehendaki pengarang melainkan makna yang dikandung teks. Disinilah interpretasi filologi berperan. Newton, *Menafsikan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktek Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), hlm. 55; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan,* Terj. Dedi Iswadi (Bandung: RQiS, 2003), hlm. 80-81. Aksin Wijaya, *Arah Baru*, hlm. 216-228.

[62] Dalam hal ini, Naṣr Ḥāmid menggunakan teori hermeneutika Hirsch. Pembahasan tentang hal ini dapat dilihat misalnya, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī,* cet. Ke-3 (Sīnā li al-Nashr, 1994), hlm. 220; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan,* Terj. Dedi Iswadi (Bandung: RQiS, 2003).

[63] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, hlm. 210.

[64] Untuk tujuan itu, Raḥman menuju pada langkah kedua dari dua langkah di atas, yakni dimulai dari hal-hal yang bersifat universal, yang dicapai dari langkah pertama di atas, kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi

Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna al-Qur'an dalam pandangan Naṣr Ḥāmid yang di-sebut signifikansi.

Kendati model hermeneutika seperti ini umum digunakan para pemikir kontemporer, namun ada penekanan khusus yang perlu ditegaskan. Apakah unsur makna kedua yang disebut makna signifikansi ini lepas dan terpisah dari unsur pertama yang disebut makna awal-obyektif dari al-Qur'an atau terikat. Jawaban atas permasalahan ini penting mengingat model-model hermeneutika al-Qur'an yang berkembanag dewasa ini acapkali tidak menegaskan keterkaitan keduanya. Ada kelompok penafsir yang melupakan unsur pertama demi memberi ruang pada unsur kedua dan ada pula kelompok penafsir yang lebih menekankan pada unsur pertama ketimbang unsur kedua bahkan menganggap unsur kedua sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi atau diArab isasi. Menurut

---

kekinian di mana dan kapan al-Qur'an hendak diberlakukan. Tujuan ini mensyaratkan seorang pemikir untuk mengetahui bukan saja aspek tekstual ayat al-Qur'an tetapi juga situasi kekinian yang partikular, sehingga mempraksiskan yang universal ke dalam partikularitas kekinian tidak menemui jalan buntu. Fazlur Raḥman, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 54-67.

Naṣr Ḥāmid, unsur makna kedua harus terikat dengan unsur pertama.

Namun, model seperti ini juga tidak jarang melupakan konteks penafsir. Maka diperlukan upaya mendialokkan secara kreatif antara teks dengan konteks penafsir, dan salah satunya dilakukan oleh hermeneutika negosiatif yang digagas Khaled Abou El Fadl.[65] Hermeneutikanya bertolak pada prinsip "negosiasi" kreatif antara, teks, penggagas dan pembaca,[66] dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka.[67] Pasalnya, ketika sebuah pemikiran lepas dari penggagas dan telah diwujudkan ke dalam bentuk teks tertulis, teks itu mengalami otonomi relatif rangkap tiga: otonomi dari penggagas, dari makna awal dan dari audiens awal.[68] Kendati demikian, pesan penggagas masih tersimpan dalam teks, sehingga pesan itu masih bisa dilacak melalui pembacaan yang bersifat negosiasi antara penggagas, teks dan pembaca.

---

[65] Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003).

[66] *Ibid.,* hlm. 90.

[67] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, hlm. 75-80.

[68] Paul Ricouer, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa,* terj. Musnur Herry (Yogyakarta: IRCiSOD, 2002).

2. Etika Kendali Diri

Etika kendali diri diperlukan karena ia membersihkan tujuan kita dalam menafsiri al-Qur'an. Karena setiap perbuatan kata nabi bergantung pada niatnya. Niat itu ada di dalam hati. Kalau hati kita bersih, kita mempunyai niat yang baik. Kalau hati kita kotor, niat kita juga kotor. Niat adalah suatu gerakan hati, dan ia bisa menggerakkan pikiran dan prilaku. Sebagai sumber niat, hati menjadi penentu atau inisiator, sedang akal lebih sebagai fasilitator. Kita menggunakan akal untuk mendapatkan apa yang kita mau, bukan menentukan apa yang kita mau.[69] Seseorang yang berniat melakukan sesuatu, baru akalnya berfikir bagaimana cara mendapatkannya. Kalau niatnya bersih, dia akan menyusun argumen untuk membenarkan niat baiknya, sehingga menghasilkan sesuatu yang baik. Kalau niatnya kotor, dia akan menyusun argumen untuk membenarkan niat kotornya, sehingga hasilnya juga kotor. Karena itulah, ancaman nabi Muhammad bagi seseorang yang menggunakan "ra'yu" dalam menafsiri al-Qur'an adalah dalam arti penggunaan hawa nafsu atau niat yang kotor,

---

[69] Donald B. Calne, *Batas Nalar: Rasionalitas dan Prilaku Manusia*, terj. Parakitri T. Simbolon, (Jakarta: KPG, 2004), hlm. 19-38

bukan akal.[70] Al-Qur'an pun bisa dimanipulasi untuk membenarkan niat kotornya.[71]

Karena itu, agar seseorang tidak sembarang mengumbar hawa nafsu atau niat kotornya, perlu etika kendali diri. Etika kendali diri itu tidak hanya penting bagi penafsir al-Qur'an, tetapi juga bagi masyarakat. Bagi penafsir, etika kendali diri itu dimaksudkan agar tidak terjadi penafsiran yang

---

[70] Sebagian memaknai, *ra'yu* itu sebagai penggunaan akal, sebagian lagi memaknainya sebagai hawa nafsu. Saya memilih pendapat kedua. Jadi, yang dilarang adalah menggunakan hawa nafsu dalam menafsiri al-Qur'an.

[71] Karena itulah, Ali bin Abi Ṭālib melarang menggunakan al-Qur'an untuk berdebat. Selain karena al-Qur'an memuat banyak makna yang memungkinkan setiap orang menemukan makna lain yang berbeda, penggunaan al-Qur'an dalam berdebat bisa menggiring sikap memanipulasi atas al-Qur'an. Sebab, debat biasanya mengedepankan emosi dan hawa nafsu. Kalau al-Qur'an dibawa ke dalam emosi dan hawa nafsu, al-Qur'an menjadi senjata pendukung hawa nafsunya yang pada akhirnya bisa berujung pada kekerasan, baik kekerasan wacana, seperti mengkafirkan pihak lain, maupun kekerasana fisik, seperti pembunuhan dan pengrusakan tempat-tempat ibadah pihak lain. Mereka memekikkan kalimat takbir "Allahu akbar", tetapi wajahnya garang. Penggiringan al-Qur'an pada hawa nafsu juga terjadi pada kasus politisasi al-Qur'an oleh Muawiyah bin Abi Sofyan ketika melawan pasukan Ali bin Abi Ṭalib. Ketika merasa akan kalah, Muawiyah meletakkan al-Qur'an di ujung tombak sebagai pertanda dia mau gencatan senjata. Dan Ali bersedia melakukan gencatan senjata. Tetapi setelah itu, Muawiyah berhasil merebut kekuasan kekhilafahan dari Ali.

sewenang-wenang terhadap kitab suci. Karena itu, menurut Khaled,[72] penafsir sejatinya memegang teguh beberapa prinsip etis berikut:

Pertama, kejujuran. Seorang penafsir diberikan wewenang memahami perintah Tuhan di dalam al-Qur'an, lantaran dia mempunyai kemampuan di bidang itu. Maka, dia harus jujur, tidak boleh memanipulasi dan menyembunyikan sesuatu yang diketahuinya dari kitab suci itu kepada masyarakat. Jika tidak, berarti dia tidak memenuhi kejujuran sebagai salah satu syarat pemberian wewenang. *Kedua*, kesungguhan. Seorang penafsir diminta bersungguh-sungguh dalam melaksanakan wewenang yang diberikan. Dalam memahami perintah Tuhan di dalam al-Qur'an misalnya, dia harus berusaha semaksimal mungkin untuk memahaminya, yang dalam istilah fikih disebut ijtihad. Karena itu, al-Qur'an melarang masyarakat mengikuti seseorang secara membabi buta, apalagi orang yang diikuti tidak mempunyai pengetahuan sama sekali. Tuhan mengecam orang-orang yang mengatasnamakan Tuhan dalam mewacanakan sesuatu sementara dia tidak mendasarkan pemahamannya pada pemahaman yang diperoleh secara sungguh-sungguh.

---

[72] Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2020), hlm. 196-199.

Ketiga, kekomprehensifan. Seorang penafsir menjalankan perintah Tuhan secara konprehensif, dengan cara mempelajari dan menganalisisnya dari berbagai sisi dan pendekatan, sehingga dia benar-benar bertanggung jawab atas wewenang yang diberikan kepadanya. Pengetahuan yang diperoleh dari berbagai sisi dan pendekatan itulah yang dimaksud kekomprehensifan, sehingga sebuah pemahaman terhadap kitab suci tidak parsial. *Keempat*, rasionalitas. Seorang penafsir melakukan upaya penafsiran terhadap al-Qur'an secara rasional, bukan hawa nafsu. Kendati ukuran rasionalitas bersifat abstrak, namun penggunaan rasional mempunyai ciri-ciri yang bersifat umum, yakni penggunaan akal secara maksimal. *Kelima*, pengendalian diri. Seseorang yang diberi wewenang menafsiri al-Qur'an harus mengetahui batas-batas peran yang diberikannya, misalnya dia hanya diberi tugas memberi nasehat kepada dirinya dan orang lain dengan cara yang baik dan bijaksana, tidak boleh memaksa dan tidak boleh menyombongkan diri.

Di sisi lain, agar "masyarakat tidak mengikuti secara membabi buta" terhadap penafsir tertentu yang merasa mempunyai otoritas dan wewenang mutlak dalam memahami pesan Tuhan dalam al-Qur'an, bahkan bisa mengkritisanya, juga

perlu berpegang pada etika kendali diri. Khaled menyebut dua prinsip etika kendali diri masyarakat.

Pertama, "praduga epistemologis" (*epistemological presupposition*).[73] Dalam arti, harus ada kesamaan pandangan antara orang yang diikuti dan yang mengikuti. Tidak sepatutnya, masyarakat mengikuti pemikiran atau penafsiran seseorang yang hanya didasarkan pada kehebatan penafsirnya, tanpa ada kesamaan antara dirinya dengan sang penafsir itu sendiri. Tidak sepatutnya, dia mengikuti pemikiran orang lain hanya karena orang lain itu misalnya berasal dari pusat Islam, seperti Arab Saudi dan Mesir. Setidaknya, harus ada kesamaan historis antara dirinya dengaan orang lain yaang diikuti, misalnya sama-sama warganegara indonesia. Mengapa? Sebab, selain mempunyai pra pemahaman yang sama, juga membutuhkan suatu pesan al-Qur'an yang sama dengan dirinya.

Karena itu, orang yang mengikuti otoritas orang lain tersebut harus pula menggunakan "nalar eklusif" (*exclusionary reasons*), [74] yakni suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah dia akan mengikit otoritas orang tersebut atau tidak. Tidak seharusnya seseorang menyerahkan diri

---

[73] Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*, hlm. 19.

[74] *Ibid*., hlm. 22.

pada orang tertentu tanpa mengetahui lebih dulu dalam bidang apa dia mengikuti, dan bagaimana pendapatnya tentang persoalan itu. Ini prinsip yang *kedua*.[75]

Dengan prinsip dan nalar etis itu, seseorang bisa mempertimbangkan, apakah dia akan mengikuti pemikiran seseorang yang mempunyai "praduga epistemologis" yang sama atau tidak. Jika dia mengikutinya, apakah dia mengikuti dengan melakukan pilihan-pilihan bebas dan kritis melalui "nalar ekslusif" itu atau tidak. Jika dia mengikutinya berdasarkan pilihan bebas dan kritis, berarti dia menolak adanya sikap pemaksaan, baik atas al-Qur'an maupun atas dirinya. Namun jika dia mengikutinya secara membabi buta, berarti pula dia menyediakan lahan subur bagi dirinya untuk dijadikan sebagai hamba seseorang yang dianutnya. Dan itu juga berarti, dia membiarkan al-Qur'an diperlakukan sewenang-wenang oleh penafsir.

3. Penafsiran yang Bijak

Dengan penggalian makna berbasis negosiasi dan etika kendali diri, penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada konteks historis penafsirnya tidak akan membuat sang penafsir bertindak sewenang-wenang terhadap al-Qur'an. Begitu

[75] *Ibid*., hlm. 18-23.

juga, masyarakat tidak akan mengikuti penafsiran seseorang secara membabi buta. Semuanya akan bijak dalam bergumul dengan al-Qur'an.[76] Termasuk dalam menyikapi pemikiran orang lain yang berbeda. Penafsiran yang bijak itu penting, agar umat Islam tidak menarik al-Qur'an ke dalam kepentingannya sendiri yang mungkin saja berbeda atau malah bertentangan dengan maksud Tuhan, termasuk tidak melakukan monopoli, penunggalan, pengakhiran dan pemerkoasaan atas kitab suci.

Masalah ini penting ditegaskan lantaran banyak orang yang memanipulasi al-Qu'an demi mendukung kepentingannya, termasuk sebagai pembenar melakukan tindakan kekerasan atas nama agama (Tuhan dan nabi Muhammad).[77] Tuhan dan nabi Muhammad seolah dipahami sebagai subyek yang lemah, dan diposisikan sebagai pihak yang harus dibela, dengan cara apapun. Atas nama membela Tuhan dan nabi Muhammad, mereka melakukan kekerasan kepada kelompok lain yang berbeda agama, aliran, organisasi bahkan

---

[76] Tentang menafsiri al-Qur'an secara bijak, lihat. Aksin Wijaya, "Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse" *(Talent Development & Excellence*, 12 (1)/Mei 2020)

[77] Lihat, Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung:Mizan, 2017)

pilihan politik dengan dirinya, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik. Mereka tidak segan-segan untuk melakukan bom bunuh diri demi mewujudkan pembelaannya kepada Tuhan dan nabi Muhammad.

F. PENUTUP

Al-Qur'an itu adalah wahyu ilāhī yang hadir dari realitas yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, tetapi ia menjadi terikat oleh ruang dan waktu karena ia hadir untuk manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. Itu berarti, al-Qur'an bersifat *ilāhī-bashārī*. Justru karena itu, manusia menghadapi problem hermeneutis. Di satu sisi, manusia harus menjadikannya sebagai pijakan hidup di dunia ini, di sisi lain, mereka sulit memahaminya dengan benar karena wahyu itu mengatasi ruang dan waktu. Maka para ulama' berijtihad semaksimal mungkin dalam memahami al-Qur'an, sehingga lahirlah disiplin keilmuan yang disebut ulum al-Qur'an. Tujuan utama mereka adalah menyingkap dengan benar pesan Tuhan di dalam al-Qur'an. Tetapi, tujuan yang sama tidak menjamin sama dalam segala hal. Sama-sama bertujuan menemukan kebenaran, tetapi berbeda orientasi dan jalannya. Lahirlah penafsir al-Qur'an yang berorientasi pada penyingkapan

kebenaran yang bersifat romantis-teologis, penafsir yang berorientasi pada penyingkapan kebenaran metodologis, dan penafsir yang berorientasi pada penyingkapan pesan Tuhan "yang berarti" bagi kondisi historis penafsir. Model ketiga, bisa disebut penafsir yang bijak.

UCAPAN TERIMAKASIH

Atas keberhasilan ini, saya menyampaikan terimakasih kepada *al-marhum* bapak dan *al-marhumah* ibu saya: Suja'i dan Zainab, yang telah melahirkan, membesarkan, mengayomi, menyayangi, dan mendidik saya dengan pendidikan rasa. Walaupun tidak lama hidup bersama bapak (w. 1983), saya tahu bagaimana beliau menyayangi saya hingga membelikan radio Nasional hanya untuk mendengarkan drama kolosal Saur Sepuh, Berama Kumbara, Mak Lampir, Nini Pelet dan sebagainya. Maaf bapak, radionya sudah dijual untuk biaya awal saya mondok di Annuqayah. Walaupun berjauhan secara fisik, saya tahu dan merasakan betul betapa ibu (w. 2017) itu sangat dekat, selalu ingin bersama saya dan keluarga, begitu juga sebaliknya, sehingga seringkali beliau datang ke suatu tempat dimana saya berada: Jember, Yogyakarta dan Ponorogo, baik ketika masih bertempat tinggal di kontrakan, maupun ketika sudah menetap di rumah sederhana di Proliman Kadipaten. Begitu juga saya ucapkan terimakasih kepada bapak dan ibu mertua saya: H. Nurhasan dan Hj. Tamuja, yang dengan sabar mengayomi, menyayangi dan memberi motivasi saya bersama keluarga untuk berjuang tanpa Lelah

mengarungi bahtera hidup yang penuh tantangan ini.

Terimakasih juga disampaikan kepada saudara-saudara saya: Hanifah, Hamidah, Siti Aisyah, Mashuri, Matraji, Ahmad Wardi, Lasmuni, Fauzi, Yunus, imam, Juma'ani, Yuli, Matrani, Hj. Yatun, *al-marhum* cak Mujo, al-marhum cak Edi, *al-marhumah* Hj. Ummi Kulsum, Juma'iya dan lainnya yang tidak mungkin saya sebutkan semuanya. Doa mereka semua sangat penting bagi keberhasilan akademik saya.

Terimakasih juga disampaikan kepada guru-guru ngaji di pondok pesantren Khairul Ulum: *al-marhum* kyai Muhyidin, kyai Syafi'i, kyai Khalili Muhyidin, ustadz Hafid Syukri, Humaidi, dan sebagainya. Juga kepada para kyai dan guru saya, baik di SDN dan MI Cangkreng, maupun di Pondok Pesantren Annuqayah: kyai Amir, kyai Basyir, kyai Waris, kyai Ishom, ustadz Muqit Arif, ustadz Abdul Halim, ustadz Waris Toha, ustadz Hasan Basri, ustadz Tauhid, dan seterusnya. *Ta'lim, tarbiyah* dan *ta'dib* yang mereka berikan kepada saya sangat berharga bagi karir keilmuan saya, terutama ilmu agama. Terimakasih yang sama disampaikan kepada para sahabat saya: Darto, Saleh, H. Habib, Sumri, As'at, Fathur Rahman. Persahaban kita membuat saya tetap merasa

menjadi bagian dari desa Cangkreng walaupun saya hidup jauh di rantau.

Terimakasih juga disampaikan kepada para guru saya di MAPK Jember: bapak Muhayyan, bapak Muhid Ruba'i, kyai Sukarjo, bapak Wahid, bapak Edi dan sebagainya. Pendidikan yang mereka berikan selama rantauan akademik saya ke MAPK (MAN I) Jember membuat saya menjadi anak yang berani berfikir kritis dan terbuka. Begitu juga disampaikan terimakasih kepada para dosen saya di Universitas Islam Jember (UIJ) dan di STAIN Jember: bapak H. Hafid, *al-marhum* kyai H. Syaifuddin Mujtaba, Prof. Halim Soebahar, bapak Ainur Rofiq, *al-marhum* Walid Mudri, bapak Hefni Zein, dan sebagainya. Pendidikan yang mereka berikan selama di sana, membuat saya menjadi pemikir serius dan kritis. Kepada para dosen saya di UIN Sunan Kalijogo: Prof. Amin Abdullah, Prof. Machasin, dan masih banyak lagi. Pendidikan dan pengajaraan yang mereka berikan membuat saya mampu berfikir kritis, sistimatis dan menghargai keragaman.

Terimakasih saya sampaikan kepada Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nadiem Anwar Makarim, B.A., M.B.A. yang telah menyetujui usulan Guru Besar saya per 01 Oktober 2021 dalam bidang al-Qur'an dan Tafsir. Begitu juga disampaikan terimakasih

kepada Menteri Agama, Yaqut Cholil Qoumas, Direktur Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, Kasubdit Ketenagaan Diktis Dirjend. Pendis Kemenag RI beserta seluruh jajarannya yang telah banyak membantu secara teknis operasional untuk memudahkan proses pengusulan Guru Besar saya. Tentunya juga tidak dapat saya lupakan kepada Tim Penilai Guru Besar di tingkat Diktis Dirjend. Pendis Kemenag RI dan Tim Penilai di tingkat Dikti Kemendikbud RI, yang telah meloloskan jabatan Guru Besar saya.

Terimakasih disampaikan kepada pimpinan di lingkungan IAIN Ponorogo: Ibu Rektor Dr. Evi Muafiyah, Wakil Rektor satu, Dr. Muhibat, Wakil Rektor dua, Dr. Agus Purnomo. Juga kepada para Dekan: Dr. Ahmad Munir, Dr. Moh. Munir, Dr. Khusniati Rofiah, Dr. Lutfi Hadi Aminuddin, para wadek dan para Kajur, karena banyak tidak usah disebut ya; Direktur Pascasarjana, Dr. Miftahul Huda, beserta jajarannya. Bapak Kabiro, Kabag, Kasubag, Kepala Unit, Lembaga, dan sebagainya. Bantuan mereka menghantarkan saya menapaki jenjang akademik hingga mencapai level tertinggi ini. Terimakasih juga kepada para anggota Senat saat ini: kyai Dr. Rodli Makmun, Prof. Dr. Abdul Mun'im Saleh, Dr. Ahmad Chairurofiq, kyai Dr. Saifullah dan seterusnya. Terimakasih juga

disampaikan kepada prof. Dr. Maryam Yusuf dan Dr. Sutoyo, selaku Rektor dan Ketua Senat pada saat pengajuan guru besar saya (Juli 2020). Tandangan tangan beliau berdua menjadi tangga awal saya menapaki Guru Besar.

Ucapan terimakasih juga saya sampaikan kepada mbak Nurul Hasanah, mbak Maulida (ingat bukan pertemanan lo ya), gus Wirawan Fadli (syukuran ke sembilan belasnya jangan lupa), dan khususnya Ibnu Muchlis. Mereka semua membantu saya mempersiapkan seluruh berkas dan teknis pengajuan guru besar saya. Begitu juga kepada krew pasca: gus Abid Rohmanu, kyai Nur Kholis (sapa kadek), gus Zahrul, kyai Luhur, mbak Eny, mbak Anis, bapaka Lukman, gus Iza, bapak Wahid dan semuanya.

Wabilkhusus, terimakasih saya sampaikan kepada keluarga saya tercinta dan tersayang. Rufi'ah, M.E, istri satu-satunya, he he. Tidak ada untaian kalimat yang tepat yang bisa saya sampaikan atas perjuanganmu menemaniku mengarungi bahtera hidup yang keras ini. Bersamamu, dunia menjadi asyik. Tanpamu, mungkin saya akan tetap menjadi anak desa yang hanya bisa mengisahkan cerita yang lucu-lucu (ini senjata saya dulu ya…heee). Putri-putriku tersayang: Nur Rif'ah Hasani, yang ikut merasakan perjuangan kedua orang tuanya; Nayla Rusydiyah Hasin, yang

selalu meniru tindak tanduk ayahnya; Rosyidah Nurcahyati Wijaya, yang selalu ngerjain ayahnya; Tazkiyatun Nafsi, si kecil yang tingkahnya seperti bukan anak kecil. Khusus anakku yang kedua, *al-marhum* Muhammad Ikhlas, hanya doa yang bisa kami semua sampaikan, semoga engkau damai dan bahagia di Surga Ilahi. Amin

Hadirin yang berbahagia,

Demikian yang dapat saya sampaikan, terima kasih atas kehadiran dan doa restu para hadirin. Mohon maaf atas segala kekhilafan. *Wa Allah al-Muwafiq ila Aqwam al- Thariq*,

Wassalamu.alaikum Wr.Wb.

Ponorogo, 21 Nopember 2021

DAFTAR PUSTAKA

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl* (Beyrut: Markaz al-Thaqafi al-'Arab ī, 2000)

________, *Ishkaliyāt al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Ta'wīl,* cet. ke-9, (Maroko: Dār al-Bayḍa' wa al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2012)

________, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan,* Terj. Dedi Iswadi (Bandung: RQiS, 2003)

________, *al-Tajdīd wa al-Tahrīm wa al-Ta'wīl: Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khawf min al-Takfīr* (Maroko: Dār Al-Bayḍa' wa al-Markaz al-Thaqafi al-Gharb, 2010)

________, *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics,* (Amsterdam: Humanistic University Press, 2004)

________, *Mafhūm Al-Naṣ*, *Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān*, (Libanon-Beyrut: al-Markaz Thaqafi al-'Arabi, 2000).

________, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī,* cet. ke-3 (Sīnā li al-Nashr, 1994)

Abu Zayd, Washfi Ashur, "Nahwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'an al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyah", dalam

Muhammad Salim al-'Uwwa (Penyunting), *Maqāṣid al-Qur'an: Majmū'ah Bukhūth*', (London, UK: Mua'asasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmi: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah, 2016)

'Abbās, H{asan, *al-Mufassirūn wa Madārisuhum wa Manāhijuhum* (Aman-Urdun: Dār al-Nafā'is, 2007)

Abdurrahman, Aisyah, *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969).

_____, *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970).

Abduh, Muḥammad, *Tafsiir al-Qur'an al-Ḥakīm, al-Mashhūr bī Tafsīr al-Manār*, Juz. 1, cet. ke-2 (Libanon-Beyrut: Dār Al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005)

_____, *Tafsir Juz 'Amma,* (Mu'assasah Dar al-Sya'bi, tt.).

Arya, Nisha G., "The Qur'an's Message on Spirituality and Martyrdom: A Literary and Rhetorical Analysis", Journal of Religions, published by MDPI, 2017.

Arkoun, Muhammed, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002)

al-Baghdādi, Shekh Khālid, *al-Imān wa al-Islām* (Istambul Turki: Hakikat Kitabekvi, 2000)

al-Baydawi, Imam, *Ḥashiyah Tafsīr, al-Bayḍawī,* (Istambul Turki: Hakikat Kitābekvi, 1990)

Calne, Donald B. , *Batas Nalar: Rasionalitas dan Prilaku Manusia*, terj. Parakitri T. Simbolon, Jakarta: KPG, 2004)

Darwazah, Muhammad Izzat, *Sirah Rasul: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karim*, dua jilid, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1400-H).

De Saussure, Ferdinand, *Pengantar Linguistik Umum*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993)

Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspektif of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997)

El Fadl, Khaled Abou, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003).

al-Farmawi, Abdulllah al-Hay, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdlū'ī,* ṭab'ah V, http://www.hadielislam.com/Arab ic/sitefiles/books.

al-Ghazali, Imam, *al-Mustaṣfā fi 'Ilmi al-Uṣūl,* (Libanon-Beyrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000)

al-Ghazali, Muhammad, *al-Tafsir Mawdu'i li Suwari al-Qur'an al-Karim,* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2010).

Hāmidi, Abdul Karim, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'an* (Riyād: Maktabah al-Rushdiyah, 2007)

________, *Maqāṣid al-Qur'an min Tashrī' al-Ahkām*, (Beyrut:Dār Ibn Hazm, 2008)

Hanafi, Hassan, "Hal Ladaina Nazariyyah al-Tafsir?", Dalam Hassan Hanafi, *Qadlaya Mu'asyarah fi Fikrina al-Muashir* (1), (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi 1976).

Iqbal, Muhammad, *Tajdīd al-Tafkīr al-Dīnī fi al-Islām*, cet ke-3, (Dār al-Hidāyah, 2006)

Izutsu, Tosihiku, *Ethico Religious Consepts in the Qur'an,* (McGill-Queens' University Press, Montreal Kongston-London Ithaca, 1914)

________, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung,* (Malaysia: Islamic Books Trust, edisi revisi, 2008).

al-Khuli, Amin, *Manāhij Tajdīd: fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (al-Juz al-'Āshir), (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1995)

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacna, 2007)

Lahham, Hannan, *Maqaṣid al-Qur'an,* (Damaskus:Dār al-Hanna, 2004)

Madjid, Nurcholish, "Tradsi Sayarah Dan Hasyiyah Dalam Fiqih Dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", (dalam Budhy Munawar-Rachman), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta:Paramadina, 1994)

Musṭafawī, Muhammad, *Asāsiyyātu al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihi,* (Beyrut: Markaz al-Haḍarah li Tanmiyati al-Fikr al-Islāmi, 2009)

Muhammad, Yahya, *Jadaliyah al-Khiṭāb wa al-Wāqi',* (Dār al-Bayḍa': Afriqiya al-Sharq, 2012)

Muhammad, Husein, "Memahami Maksud dan Cita-Cita Tuhan" dalam jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara (NUN), yang diterbitkan oleh Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Se-Indonesia (AIAT), vol. 2, no.2, 2017)

Muslim, Imam, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥi Imam Nawāwi*, Mujallad al-Awwal, (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtār, 2001)

Mustaqim, Abdul, *Argumen Keniscayaan Tafsir Maqasyidi sebagai Moderasi Islam,* (naskah Pengukuhan Guru Besar di UIN Sunan Kalijaga, 2019)

________, *al-Tafsīrī al-Maqāṣidī: al-Qadāyā al-Muaṣirah fi Daw'i al-Qur'an wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Yogyakarta: Idea Press, 2019)

Newton, *Menafsikan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktek Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994)

al-Umari, Marzuq, *Ishkaliyatu Tarikhiyyati al-Naṣ al-Diṇi fi al-Khiṭab al-Hadāthi al-Arab i al-Mu'ashir,* (Libanon-Beyrut, Difafpublishing, 2012)

al-Qahṭāni, Musfir bin 'Ali, *al-Wa'yu al-Maqāṣ idi: Qira'ah Mu'aṣirah li-al'Amali bi-Maqaṣ idi al-Shari'ah fi Manāhi al-Hayah*, cet. ke-2 (Libanon-Beyrut: al-Shabkah al-'Arab iyah līi al-Abhāth wa al-Nashr, 2013)

al-Qardawi, Yusuf, *Kayfa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an?,* cet. ke- 7, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2009)

Qāniṣuh, Wajīh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām: min al-Tafsir ilā al-Talaqqiy,* (Libanon-Beyrut: Dār al-FArab i, 2011)

al-Qaṭṭan, Mana', *Mabākhith fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: al-Ashru al-Hadīth, tt.)

Sayyid Qutub, *Mashahid Qiyāmah fi al-Qur'an*, (Kairo: Dār al-Ma'arif, tt).

Raysuni, Ahmad, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyah al-'Ilmiyah wa al-'Amaliyah li-Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Libanon-Beyrut; al-Shabkah al-'Arab iyah li al-Abhāth wa al-Nashr, 2013)

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago, 1984);

________, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987)

Ricouer, Paul, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa,* terj. Musnur Herry (Yogyakarta: IRCiSOD, 2002).

al-Sa'fi, Wahid, *fi Qirā'ah al-Khiṭāb al-Dīnī,* (Libanon-Beyrut: al-Intishār al-'Arabī, 2008)

Soroush, Abdul Karim, *Bast̄ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab, Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beyrut: al-Intishar al-'Arabi, 2009)

al-Shabistari, Muhammad Mujtahid, *Hermeneutiqa al-Qur'an wa al-Sunnah*, terjamah ke bahasa Arab, Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beyrut: al-Intishār al-Arabi, 2013)

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengambangan Ulum al-Qur'an*, cet. 2, (Yogyakarta: Presiden Nawasea Press, 2017)

Shihab, Muḥammad Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

al-Shadr, Muhammad Baqir, *al-Madrasatuh al-Qur'an: Yahtawi al ala-Tafsir al-Mawdu'i fi al-Qur'an, wa Bukhus fi Ulum al-Qur'an, wa Maqalat al-Qur'aniyah*, (al-Muktamar al-Alami li al-Imam al-Syahid al-Shadr, Amanah al-Hay'ah al-Ilmiyyah, tt.), hlm. 34

Al-Shahrashtani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, (Kairo: tp, 1961)

Shafi'i, Imam, *al-Risālah*, sharkh wa ta'liq, Abdul Fatah Kabbārah, (Libanon-Beyrut: Dār al-Nafāis, 1999)

al-Ṣabuni, Ali, *al-Tibyān fi Ulūm al-Qur'an*, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama,1985)

al-Ṭabari, *Tafsīr al-Ṭabari al-Musammā Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'an*, al-Juz al-Awwal (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2004)

Wijaya, Aksin, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016).

_______, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung:Mizan, 2017)

_______, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017)

_______, "Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas Ke-Arab-an, ke-Barat-an dan ke-Indonesia-an", dalam (Aksin Wijaya, Penyunting), *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kotemporer,* (Yogyakarta:IRCiSOD, 2019)

_______, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an:Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2020)

______, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2020)

______, "Being Islam Out Of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arab s in Embracing Islam" (*International Journal of Psychosocial Rehabilitation, Maret 2020)*

______, "Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse" (*Talent Development & Excellence, 12 (1)/Mei 2020)*

______, "Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Ethics", (Jurnal Qijis, IAIN Kudus, 2021).

______, "Maqasyidi Tafsir: Uncovering and Pesenting Maqasyid Ilāhī -Qur'ani into Contemporery Context", (Jurnal al-Jami'ah, volume 59, no. 2, 2021).

al-Yarbu'i, Muṣṭafā, *al-Ikhtilāf fi al-Tafsir wa Uṣ ul al-Tadbir*, (al-Tartil, Majallah 'Ilmiyah, Mahkamah Mutakhaṣṣiṣah Ta'ni bi Dirāsāt al-Qur'aniyah, no. 4, 2020)

Yunis, Muhammad, *Tajdīd al-Khiṭāb al-Islāmī: min al-Mimbar ilā Shabkah al-Internet*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Amah li al-Kitāb, 2017).

al-Zarkazi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, pentakliq: Muṣtafā Abdul Qādir 'Aṭā, juz I, (Libanon-Beyrut: Dār al-Fikr, 2001).

BIODATA

Nama : Prof. Dr. Aksin, S.H., S.Ag., M.Ag
NIP : 197407012005011004
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Tempat/Tanggal Lahir : Sumenep, 1 Juli 1974
Status Perkawinan : Kawin
Agama : Islam
Golongan/Pangkat :
Jabatan Fungsional Akdmk: Guru Besar
Perguruan Tinggi : Institut Agama Islam Negeri Ponorogo.
Alamat : Jl. Pramuka, 156 Ponorogo.
Alamat Rumah : Jl. Brigjend. Katamso, 64 C, RT/RW-04-03, Kadipaten, Babadan, Ponorogo
Telp : 081578168578
E-mail : asawijaya@yahoo.com
Scopus Author ID : (???????????)
Nama Orang Tua : Suja'i (*al-marhum,* 1983)
: Zainab (*al-marhumah,* 2017)
Saudara Kandung : Hanifah
: Hamidah
: Siti Aisyah
: Mashuri

KELUARGA:

1. Istri: Rufi'ah Nur Hasan, S.Hi, M.E
2. Anak-anak:
   a. Nur Rif'ah Hasaniy
   b. Moh. Ikhlas (*alm.*)
   c. Nayla Rusydiyah Hasin
   d. Rosyidah Nur Cahyati Wijaya
   e. Tazkiyatun Nafsi

JENJANG PENDIDIKAN:

1. Pendidikan Diniyah di Pondok Pesantren Khairul Ulum, Cangkreng, Lenteng, Sumenep (1980–1986)
2. Pendidikan dasarnya di SDN Cangkreng, Lenteng, Sumenep (1987)
3. MTs. di Pondok Pesantren Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep (1989–1992)
4. MAPK (MAN I) Jember (1992–1995)
5. Program Sarjana (S-1):
   - Fakultas Hukum Universitas Islam Jember (UIJ) (1996–2001)
   - Ahwal ash-Shakhsyiah, Fakultas Syariah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember (1997–2001)
6. Program Magister (S-2) di Program Studi Agama dan Filsafat, Fakultas Usuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002–2004)

7. Program Doktor (S-3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004–2008).

PENGHARGAAN AKADEMIK:

1. Sebagai wisudawan terbaik ketiga (III) di STAIN Jember (2001)
2. Sebagai Wisudawan terbaik dan tercepat di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004)
3. Penghargaan predikat *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4. Penghargaan sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5. Sebagai juara dua (II) *Thesis Award* (dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006 dengan karya "Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender"
6. Sebagai juara dua (II) Dosen Teladan Nasional bidang *Islamic Studies* yang diadakan oleh Kemenag RI pada Desember 2015
7. Sebagai peneliti terbaik kedua (II) dalam *Biannual Conference on Research Result* yang diadakan oleh Kemenag RI di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2019, dengan karya"Dari Membela Tuhan ke Membela

Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan "

KEGIATAN ILMIAH:

1. Mengikuti Program *Sandwich* Penelitian Desertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag RI, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret–Juli 2007)
2. Mengikuti kursus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret–Juli 2007)
3. Mengikuti Pelatihan Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007)
4. Mengikuti Program Postdoktoral yang diadakan oleh Depag RI di Mesir (2010)
5. Mengikuti Program POSFI oleh Kemenag RI di Maroko (2013)
6. Mengikuti Program KSL oleh Kemenag RI di Maroko, (2014–2015).

PENGALAMAN JABATAN DI IAIN PONOROGO:

1. Kepala P3M STAIN Ponorogo (2015-2017)
2. Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo (2017-2021)

3. Wakil Rektor III: Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama IAIN Ponorogo (2021-2024)

PENGALAMAN MENGAJAR DI LUAR IAIN PONOROGO:

1. Menjadi Tenaga Pengajar di Yayasan Yatim Piatu al-Kautsar (al-Hikmah) Sawojajar, Malang (1995)
2. Menjadi Tenaga Pengajar di Pondok Pesantren al-Irsyad Bondowoso (1996)
3. Menjadi Tenaga Pengajar di Pascasarjana IAIN Kediri (2017-Sekarang).

PENGALAMAN KEGIATAN DI LUAR KAMPUS:

1. Ketua Komisariat IPNU Imam Bonjol (1993-1995)
2. Ketua Remaja Mesjid Jami' Baitul al-Amin (1996-2000)
3. PC IPNU Jember (1997-2001)
4. PC PMII Jember (1999-2001)
5. Sekretaris BEM UIJ (1997-1999)
6. Ketua HMJ Syariah (1997-1999)
7. Wakil Ketua Unit Kegiatan Pengembangan Keilmuan (UKPK) (1998-2000)
8. Wakil Ketua BEM STAIN Jember (1999-2001)
9. Dewan Pakar ISNU Ponorogo (2018-sekarang)
10. Pengurus LTNNU Ponorogo

11. Wakil Sekretaris Asosiasi Dosen Pergerakan (ADP) Pusat (2021-2025)

KARYA TULIS, TERJEMAHAN DAN KONTRIBUTOR:

1. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004)
2. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009)
3. *Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009)
4. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)
5. *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan dari *Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibnu Rusyd* karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Yogyakarta: IRCiSod, 2003)
6. *Nalar Flsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan dari pengantar Muhammed Abid al-Jabiri atas karya Ibnu Rusyd, *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*] (Yogyakarta: IRCiSod, 2003)
7. "Eksistensialis Teosentris: Musa Asy'ari" (kontributor dalam Al-Makin [penyunting],

Madzhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'ari [Yogyakarta: ELSAF, 2011])

8. *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan dari *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu* karya Ibnu Rusyd] (Yogyakarta: Philar Media dan Tsawrah Institut, 2005/Yogyakarta: Kalimedia, 2016)
9. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press/Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2011/2012)
10. *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, KKP, dan Teras, 2012)
11. *Menyatu Dalam Persaksian : Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, Nadi Pustaka, dan KKP, 2012)
12. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)
13. *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [Terjemahan dari *Iskaliyat al-Fikri al-Arab i al-Muasyir* karya Muhammed Abid al-Jabiri] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015)

14. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016)
15. *Kritik Nalar Agama* (Terjemahan karya Ibnu Rusyd), (Yogyakarta: Lentera, 2016)
16. *Visi Humanis-Pluralis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2017)
17. *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017)
18. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018)
19. *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia: dari Berislam secara Teologis ke Berislam secara Humanis* (Yogyakarta: IRCiSod, 2019)
20. *Kritik Nalar Agama* (terjemah karya Ibnu Rusyd, *al-Kasyf 'an Manahij Adillah fi Aqa'id Millah,* (Yogyakarta: Lentera, 2016)
21. *Ragam Jalan Memahami Islam* (Yogyakarta: IRCiSod, 2019)
22. *Menatap Wajah Islam Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSod, 2020)
23. "Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas ke-Arab-an, ke-Barat-an, dan ke-Indonesia-

an" (kontributor dalam Aksin Wijaya [penyunting], *Berislam di Jalur Tengah* (Yogyakarta: IRCiSod, 2020)
24. "Proses Menjadiku" (kontributor dalam Arif Maftuhin [penyunting], *Santri Kaliwates: dari MAPK Untuk Indonesia* (Ciputat-Jakarta: HAJA, 2020)
25. *Berislam dengan Berkemanusiaan*, (bunga rampai bersama Nur Rif'ah Hasaniy dan Tati Nurbaiti (Yogyakarta: IRCiSod, 2020)

ARTIKEL JURNAL ILMIAH:

1. "Post Nalar Normatif Islam Arab : Landasan Teoretis Penciptaan Islam ala Indonesia" (*Jurnal Religi*, Vol. 2, 2003)
2. "Hermeneutika Alqur'an Ibnu Rusyd (*Jurnal Hermeneia*, Vol. 3, No. 1, 2004)
3. "Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Quran" (*Jurnal An-Nur*, Vol. 1, 2004)
4. "Dinamika Teori-teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq" (*Jurnal Dialogia*, Vol. 2, 2004)
5. "Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian" (*Jurnal al-Tahrir*, Vol, 5, No. 2, 2005)

6. “Relasi Alqur’an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis” (*Jurnal Hermenia*, Vol. 4, No. 2, Juli–Desember 2005)
7. “Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI” (*Jurnal An-Nur*, Vol. 2, No. 3, September 2005)
8. “Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel” (*Jurnal Al-Adalah*, Vol. 2, 2005)
9. “Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Netzsche dan Muhammad Iqbal” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 4, No. 1, Januari–Juni 2006)
10. “Biarkan Alqur’an Berbicara” (*Gatra*, No. 14 th. XII, 18 Februari 2006)
11. “Memburu Pesan Sastrawi Alqur’an”. (*Jurnal JSQ*, PSQ Jakarta, 2006)
12. “Relasi Islam dan Sains” (*Jurnal Cendikia*, Vol. 4, No. 1, Januari–Juni 2006)
13. “Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd” (*Jurnal al-Tahrir*, Vol, 5, No. 2, 2007)
14. “Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah” (*Jurnal Dialogia*, Vol. 4, No. 1, 2007)
15. “Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi” (*Jurnal Al-Millah*, 2008)

16. "Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Imam al-Ghazali" (*Jurnal Justitia*, Vol. 5./Januari–Juni 2008)
17. "Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd" (*Jurnal Dialogia*, 2008)
18. "Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat al-Abrâr* Karya Syekh Yusuf al-Makassari" (*Kodifikasia*, Vol. 2, Edisi 1/2008)
19. "Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Imam al-Ghazali" (*Jurnal Dialogia*, Vol. 7, No. 2/2009)
20. "Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang Tak Kunjung Usai di Indonesia" (Orasi Ilmiah pada Wisuda S1 STAIN Ponorogo, 2009)
21. "Kritik Nalar Tafsir Syi'ri" (*Jurnal Al-Millah*, Vol. X, No. 1/2010)
22. "Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer" (*Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV, No. 1/2010)
23. "Argumen Kenabian Perempuan" dalam Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-ayat al-Qur'an tentang Kenabian* (Yogyakarta: Teras, 2012)

24. "Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal" (*Jurnal Dialogia*, Vol. 8, No. 1/2010)
25. "Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan Kacamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender" (*Jurnal Dialogia*, Vol. 8, No. 2/2010)
26. "Hermeneutika al-Qur'an: Memburu Pesan Manusiawi dalam al-Qur'an" (*Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2/2011)
27. "Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity Argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam" (*Conference Proceedengs, Annual International Conference on Islamic Studies (IAICIS) XII* [Surabaya: IAIN Sunan Ampel: Nopember 2012])
28. "Nalar Kritis Pemikiran Hasyim Asy'ari: Kritik terhadap Klaim Kewalian dan Fenomena Bertarekat" (*Jurnal Kontemplasi*, Vol. 2, No. 01/ Agustus 2014)
29. "Anthropocentrism: Integration of Islam, Philosophy, and Science" (*Annual International Conference on Islamic Studies (IAICIS) XII* [Samarinda: IAIN Samarinda: 2014])
30. "Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia (*Annual International Conference on Islamic Studies (IAICIS) XII* [Samarinda: IAIN Samarinda: 2014])

31. "Menelisik Peran Pesantren Tanwirul Hija di Era Global" (*Jurnal KARSA*, 2016)
32. "Nalar Epistemologi Agama: Argumen Pluralisme Religius Epistemologis Abdul Karim Soroush", (*Jurnal Episteme*, Vol. 11, No. 2/ Desember 2016)
33. "An Argument of Islamic Anthropocentrism: From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning" (*Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* [Jakarta: Kemenag RI, 2017])
34. "Substantive Islam: A New Direction on the Implementation of Islamic Sharia According to Muhammad Sa'id al-Ashmawi" (Seminar Internasional ICONQUHAS [Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah & Asosiasi Ikatan Tafsir Hadits (AIAT) Indonesia, 2017])
35. "Being Islam Out Of Fanaticism: Uncovering Arguments of Arabs in Embracing Islam" *(International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Maret 2020)
36. "Message to Mankind: Wise Attitude to Interpret Quran and its Discourse" *(Talent Development & Excellence*, 12 (1)/Mei 2020)
37. "Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Ethics", (Jurnal Qijis, IAIN Kudus, 2021).

38. "Maqasyidi Tafsir: Uncovering and Pesenting Maqasyid Ilāhī -Qur'ani into Contmeporery Context", (Jurnal al-Jami'ah, volume 59, no. 2, 2021).

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

LAMPIRAN

Masa SD

Masa MTS

**Acara Kunjungan Kerja Menteri Agama
Dr. Tarmidzi Taher Ke MAN I Jember**

Masa MAPK

Masa-Masa S1 STAIN Jember

Dosen Teladan Bidang Islamic Studies 2015

Dosen Teladan Bidang Studi Islam

Juara 2 lomba Penelitian di UIN Bandung 2019

Bersama Ibu dan Mertua

Bersama Istri

Almarhum Bapak

Bersama Almarhum Ibu

Bersama Keluarga

IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
CABANG PONOROGO
JAWA TIMUR

KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA